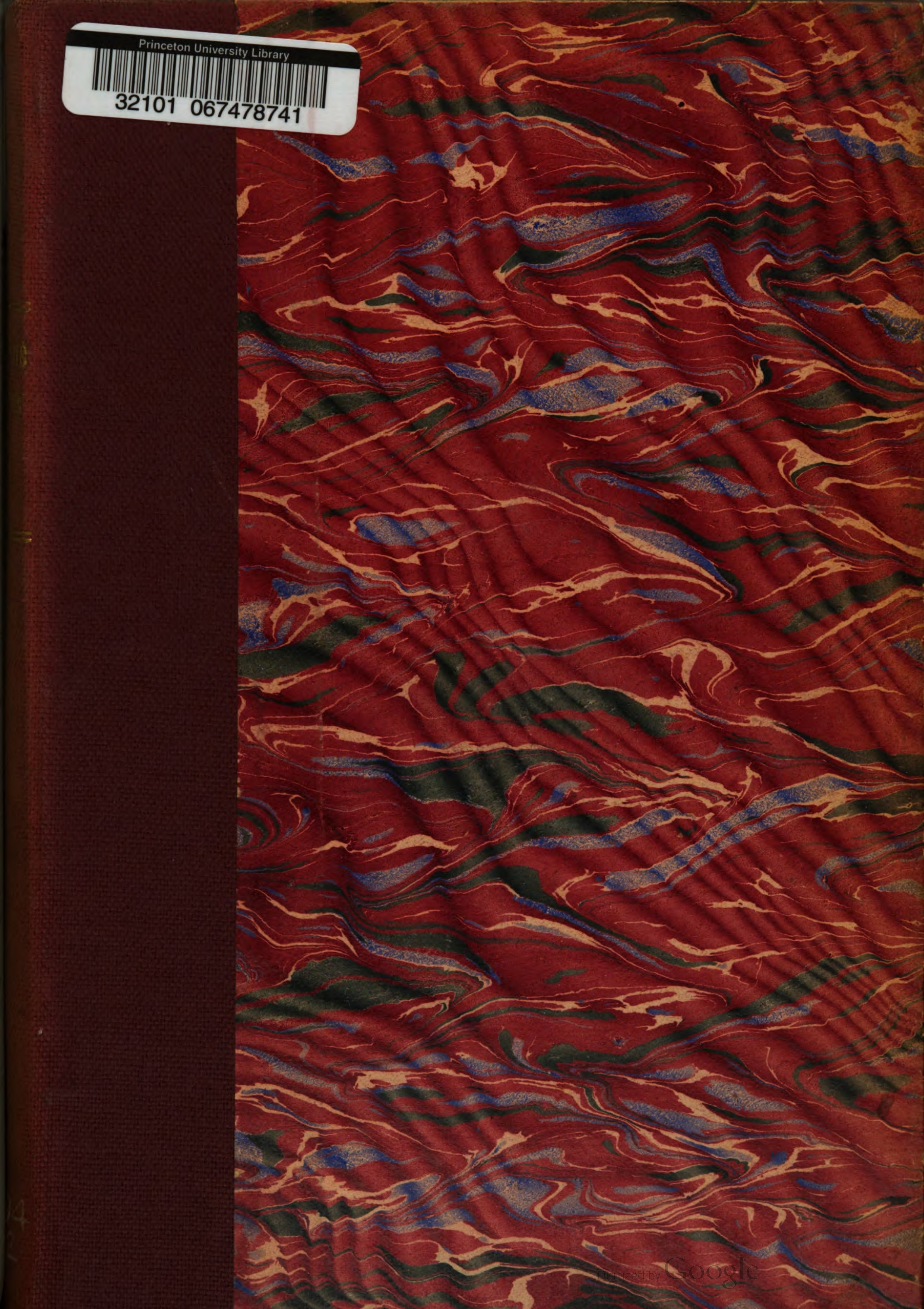




5004
.922
1912, v.1
Library of
VET TES TAM EN
NOV TAM TVM
Dei
Sub Numine
Viget
Princeton University.
Google



L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE

Antérieurement « La Controverse et le Contemporain »

revue mensuelle publiée sous la direction

D'UN COMITÉ DE PROFESSEURS DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

avec le concours

DE NOMBREUX SAVANTS ET ÉCRIVAINS

NOUVELLE SERIE. — TOME LXIX.

---

15 JANVIER — 15 AVRIL 1912



ON S'ABONNE : **A Lyon**, FACULTÉS CATHOLIQUES, 25, rue du Plat, et à la librairie Emmanuel VITTE, place Bellecour, 3.

A **Paris**, à la succursale de la librairie Vitte, 14, rue de l'Abbaye (VI[e] arrond.).

A **Londres**, chez BURNS et OATES, 28, Orchard Street, Portmann Square, W. C.

A **Madrid**, chez Albert GAYAN, 4, Purta del Sol.

A Montréal (Canada), chez CADIEUX & DEROME, 205 et 207, rue Notre-Dame.

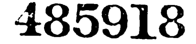


LA CHRISTOLOGIE DE NESTORIUS

L'émoi fut grand parmi certains théologiens lorsque parut, en 1908, le livre de M. Bethune-Baker sur *Nestorius et sa doctrine.* En voyant le savant anglais conclure que, en définitive, Nestorius n'avait nullement été nestorien, et que la querelle entre saint Cyrille et lui n'avait été qu'une querelle de mots et de formules, plusieurs ne furent pas loin de penser que M. Bethune-Baker soutenait simplement une gageure, ou qu'il poussait sans façon une mauvaise plaisanterie.

Son opinion cependant n'était pas si nouvelle, puisqu'on peut dire qu'elle remonte au temps même de Nestorius, et qu'elle trouvait encore, au XVIIe siècle, des partisans. « Cette obscurité affectée (de Nestorius), écrit Tillemont (1), a esté cause que beaucoup de personnes ont cru qu'on avoit eu tort de l'accuser d'hérésie, et qu'il avoit plutost erré dans l'expression que dans le dogme. Nous verrons que les évesques du patriarchat d'Antioche, et plusieurs autres, parmi lesquels il y en avoit au moins beaucoup de catholiques, entreprirent sa défense. Socrate, qui d'ailleurs ne luy est pas favorable, prétend qu'il y avoit en luy plus d'ignorance que d'erreur ; que son sentiment n'estoit point que Jésus-Christ ne fust qu'un homme, mais qu'il avoit seulement aversion du terme de Mère de Dieu, par une vaine terreur, ne sachant pas que les Pères s'en estoient servis. Il s'est encore trouvé depuis peu des per-

(1) *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés.*, tom. XIV, p. 309 (édit. de 1709).



sonnes habiles qui ont cru qu'on pouvoit soutenir ce sentiment . »

Entre ces personnes habiles, Tillemont ne compte pas sans doute les ministres protestants, Gaillard, Aubertin et autres, nommés par Louis Legrand dans son traité *De incarnatione Verbi divini*, dont la deuxième édition parut en 1754 (1), mais il met certainement Ellies Dupin, et il aurait mis aussi Richard Simon, s'il avait connu ce que celui-ci a écrit dans son *Histoire critique des dogmes des chrétiens orientaux*, éditée à Trévoux en 1711. La circonstance que Petau (2), Legrand et plus récemment Franzelin (3) ont cru devoir spécialement établir, dans leurs traités, le fait de l'hétérodoxie de Nestorius prouve bien que ce fait était contesté par quelques-uns, ou n'était pas clair pour tout le monde.

Ce n'est donc pas le plaidoyer de M. Bethune-Baker qui était nouveau ; c'était le document inédit encore sur lequel il l'appuyait, ce fameux *Livre d'Héraclide de Damas*, dont le P. Bedjan a donné depuis l'édition syriaque, et M. Nau la traduction française (4). Il semblait que cette apologie de Nestorius renouvelât la question et fût décisive pour l'innocence de son auteur. En y regardant de près cependant, on

(1) Dans MIGNE, *Theologiæ cursus completus*, tom. IX, col. 511.
(2) *De incarnatione*, lib. VI, cap. 5.
(3) *Tractatus de Verbo incarnato*, thes. XXII et XXIII.
(4) Paris, 1910. — Cet ouvrage est-il authentique, c'est-à-dire l'œuvre de Nestorius lui-même, comme le dit le traducteur syrien? M. J. Lebon, dans la recension qu'il a faite de la traduction de M. Nau (*Revue d'hist. ecclés.*, 1911, p. 513 et suiv.), s'est élevé vivement contre la facilité avec laquelle les critiques ont cru à l'authenticité du *Livre d'Héraclide*, et a proposé contre cette authenticité quelques arguments qui devront être examinés à loisir. Je dois dire cependant qu'à première vue ni aucun d'eux ni leur ensemble ne m'a beaucoup impressionné. Je suis très frappé au contraire de l'accord parfait qui me semble exister entre le ton de l'ouvrage et l'état psychologique qui a dû être celui de Nestorius exilé. Quel intérêt aurait pu prendre un tiers auteur à ces justifications personnelles et à ces discussions de détails minutieux qui encombrent le livre? Et ces interminables longueurs, ces théories ressassées à satiété, ce retour continuel sur des idées déjà expliquées, n'est-ce pas le fait d'un homme fatigué, vieilli, malade, qui rumine tout le jour sa défense, et à qui il paraît le lendemain que ce qu'il a écrit la veille n'expose pas encore assez clairement sa pensée et ne démontre pas assez victorieusement l'excellence de sa cause?

trouvait déjà, parmi les extraits cités par M. Bethune-Baker, des textes moins clairs ou plutôt franchement défavorables à la thèse de l'orthodoxie de Nestorius. Le P. Bedjan les a minutieusement relevés dans l'introduction à son édition (p. XI-XL), et depuis, l'impression s'est produite chez beaucoup de lecteurs que la nouvelle découverte n'avait pas servi, autant qu'on avait pu le croire d'abord, la cause du patriarche de Constantinople, ni ne devait pas modifier sensiblement le jugement théologique porté sur lui.

Dans les pages suivantes, j'ai tenté de présenter dans une synthèse la pensée de Nestorius, telle qu'elle me paraît se dégager soit des documents déjà connus et réunis dans les *Nestoriana* de Loofs, soit du *Livre d'Héraclide* (1). Il est presque inutile de dire que c'est là un essai plus qu'une restitution définitive. Les *Nestoriana* ne sont pas complets et, par le *Livre d'Héraclide* — supposé authentique —, nous n'atteignons la pensée de Nestorius qu'à travers une traduction assez lâche et sans doute infidèle en plus d'un endroit, alors que les expressions originales ont, dans toute cette controverse et pour notre objet, une importance capitale.

Comme tous les antiochiens, Nestorius part des deux natures divine et humaine, et il déclare qu'après leur union en Jésus-Christ, elles sont restées entières et sans aucune confusion entre elles. Entre elles point de mélange ni de combinaison (*permixtio*) : le Christ est « double en nature » ; il y a en lui « distinction de la divinité et de l'humanité ». « Je divise les natures, disait Nestorius, mais j'unis l'adoration (2) ». C'est l'affirmation fondamentale et souvent répétée. Chaque nature conserve ses propriétés et agit suivant elles (3).

Ces deux natures cependant sont unies dans le Christ : il existe entre elles « union, conjonction inséparable, souveraine ». Mais cette union n'est pas « suivant la *substance* »

(1) Ces pages sont extraites du troisième volume de mon *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* qui est en ce moment sous presse. J'ai seulement supprimé les textes grecs.

(2) LOOFS, p. 224, 229, 262, 273, 281, 301.

(3) *Livre d'Héracl.*, p. 187, 190, 192, 213, 220.

ni « suivant l'*hypostase* (1) ». L'union selon la substance ou l'hypostase en effet — telle celle du corps et de l'âme en l'homme — est nécessaire et requise par les deux parties unies, et elle aboutit à l'unité de substance et de nature, tandis que l'union des deux éléments dans le Christ a été volontaire de la part du Verbe : elle a eu pour origine la complaisance et la condescendance de Dieu, et a sauvegardé l'existence distincte des deux natures (2). L'union des éléments dans le Christ est une union *personnelle*, et elle a pour résultat l'unité de personne. C'est une affirmation sur laquelle Nestorius revient souvent : « Des deux natures une est la dignité... une est la personne » ; il y a *una persona Unigeniti* (3).

Comment Nestorius entend-il cette unité personnelle et quelle portée exacte lui donne-t-il?

Il semble parfois — comme Théodore de Mopsueste — l'expliquer simplement par une communication que la nature divine ou le Verbe fait à l'humanité de sa dignité, de sa puissance, de son autorité, de son caractère adorable : « Des deux natures une est l'autorité, une la puissance ou le pouvoir, une la personne suivant l'unité de dignité et d'honneur ». « Des deux la personne était une en dignité et en honneur, adorée qu'elle était par la création tout entière ». Dieu et l'homme en Jésus-Christ méritent le même culte. Nestorius explique encore cette unité par une identité d'action et de volonté, l'action et la volonté humaines ayant le même objet que l'action et la volonté divines : « Des deux la personne était une... n'étant jamais ni nulle part divisée par une diversité de vouloir (4) ». De là une union qui n'est pas « suivant la substance »

(1) Loofs, p. 171, 178, 242, 275, 280, 357, 359. Il est très important de remarquer que Nestorius, tout ainsi que Théodore de Mopsueste, identifie, en christologie, les sens des deux mots *nature* (*fusis*) et *hypostase :* Ce dernier mot signifie la nature concrète et existante. V. *Livre d'Héracl.*, p. 42, 43, 136, 137, 138, 145. En niant l'union hypostatique; Nestorius ne niait donc pas l'unité personnelle : il niait l'unité de nature dans le Christ.

(2) *Livre d'Héracl.*, p. 35, 142-144. On remarquera, p. 142, 143, la critique de la comparaison de l'union du corps et de l'âme apportée par saint Cyrille.

(3) Loofs, p. 171, 176, 196, 224, 280.

(4) Id., p. 224, *Livre d'Hérac1.*, p. 63, 67.

mais « suivant la volonté ». Cependant Nestorius sent que ces explications sont incomplètes et, pressé par ses adversaires, il éclaircit d'une façon plus satisfaisante ce qu'il entend par *union personnelle.* Il proteste contre l'accusation qui lui est faite de mettre les natures à part l'une de l'autre, de les unir seulement par l'amour réciproque et la dignité : il les déclare jointes et unies dans leur essence, d'une union dont l'unité de dignité, d'honneur et de puissance n'est qu'une conséquence, d'une union qui tient le milieu entre la fusion et la division des natures (1). En vertu de cette union, il n'y a qu'une personne : « le Fils unique de Dieu a créé et a été créé, le même, mais pas au même point de vue ; le fils de Dieu a souffert et n'a pas souffert, le même, mais pas au même point de vue; une partie de ces choses se trouve dans la nature de la divinité, et une partie dans la nature de l'humanité (2) ». Le Verbe sans chair n'est pas différent du Verbe incarné : c'est le même Verbe avant et après l'incarnation (3) : « *Sicut enim Deus existens et homo idem ipse secundum Paulum et novissimus est et ante saecula, sicut homo quidem recens, sicut Deus autem ante saecula* (4) ». Le Verbe s'est approprié l'humanité, et les choses qui sont et de l'humanité et de la divinité lui appartiennent donc (5). Bien plus, chaque nature fait siennes en quelque sorte les propriétés de l'autre, comme, dans un tison enflammé, le bois et le feu coexistent dans un même sujet (6). Il ne faut donc pas distinguer numériquement et comme un autre et un autre le Verbe et l'homme qui fut son temple : « Le Dieu Verbe n'était pas un autre, et un autre l'homme en qui il demeura (7) » : il n'y a pas deux Christs ni deux fils : le même fils a deux natures, mais il est un (8).

(1) *Livre d'Héracl.*, p. 167.
(2) *Ibid.*, p. 122, 136, 138, 140. « Nous ne disons pas l'union des *prosôpons*, mais des natures. Car, dans l'union, il n'y a qu'un seul *prosôpon*, mais dans les natures un autre et un autre... Le *prosôpon*, en effet, est commun, unique et le même » (*Ibid.*, p. 152).
(3) *Livre d'Héracl.*, p. 44-47, 185, 186.
(4) Loofs, p. 270.
(5) *Livre d'Héracl.*, p. 139.
(6) *Ibid.*, p. 138.
(7) Loofs, p. 224 ; *Livre d'Héracl.*, p. 174, 177, 186, 204, 205, etc.
(8) Id., p. 281 ; *Livre d'Héracl.*, p. 186.

A cette personne unique, possédant ainsi deux natures, Nestorius ne donne pas les noms du Verbe et de Dieu simplement, noms qui désignent le Verbe en dehors de l'incarnation, mais il réserve proprement les noms de Christ, Seigneur, Fils, même Fils unique, qui, selon lui, désignent strictement le Verbe incarné. « Lorsque l'Ecriture divine veut mentionner la naissance du Christ de la bienheureuse Vierge ou sa mort, elle ne dit pas *Dieu*, mais ou bien le *Christ*, ou bien le *Fils*, ou bien le *Seigneur*, parce que ces trois appellations sont susceptibles de désigner les deux natures, tantôt celle-ci, tantôt celle-là et tantôt les deux (1) ». Ce sont des vocables de la personne incarnée, et c'est pourquoi il ne saurait être question de deux Christs, ni de deux fils, ni de deux seigneurs. « Il y a distinction de la divinité et de l'humanité ; mais le Christ comme tel est indivis ; le Fils comme tel est indivis, car nous n'avons pas deux Christs ni deux fils ; il n'y a pas pour nous un premier et un second Christ, un autre et un autre Christ, ni un autre et un autre Fils : c'est le même qui, étant unique, est double, non en dignité, mais en nature (2) ».

Jusqu'ici tout est correct dans cette doctrine de Nestorius, et l'on se demandera donc en quoi consiste son erreur. Elle consiste en ce qu'il explique mal l'unité de personne dans le Christ, et en ce qu'il ne sait pas de cette unité personnelle tirer les conséquences nécessaires.

Et d'abord il est clair, par tout son langage, que Nestorius considère l'unique personnalité qu'il met dans le Verbe incarné comme un *résultat* de l'union, et non comme la personnalité même du Verbe qui saisit l'humanité (3). Au lieu que l'unité de personne vienne, en Jésus-Christ, de ce que le Verbe, personne immuable, fait sienne notre nature, dès lors nécessairement impersonnelle, cette unité, dans le système du patriarche de Constantinople, vient d'une jonction étroite qui se serait opérée entre les personnalités respectives des deux natures. Il semble bien, en effet, que Nestorius ne conçoive pas

(1) Loofs, p. 273, 274, 269.
(2) Id., p. 281 ; cf. 273, 275, 299, etc.
(3) *Livre d'Héracl.*, p. 127, 128, 129, 144, 186, 190, 218.

une nature existant sans sa personnalité connaturelle (1). Le Verbe et l'homme apportent donc chacune la leur dans l'union. Dans cette union les natures restent ce qu'elles étaient : elles ne changent pas ni ne s'unissent pas directement, mais leurs personnalités s'unissent au point de n'en former qu'une, « le *prosôpon* d'union », qui n'est ni celui du Verbe ni celui de l'homme, mais du composé (2). En vertu de cette union des personnalités, le Verbe devient cet homme et cet homme devient Verbe « *en prosôpon* », le Verbe et l'homme demeurant, d'ailleurs « dans leurs natures ». « C'est dans le *prosôpon* qu'a eu lieu l'union, de sorte que celui-ci soit celui-là et celui-là celui-ci (3). »

Mais encore, pouvons-nous savoir comment, d'après Nestorius, s'obtient cette unité de personne dans le Christ? — Nestorius parle souvent d'une sorte d'échange mutuel des personnalités entre le Verbe et l'homme, le Verbe se servant du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité se servant du *prosôpon* de la divinité, et l'on pourrait croire qu'il veut par là expliquer l'origine de l'unité dont nous parlons, et le lien même de l'incarnation. « L'incarnation est conçue comme l'usage mutuel des deux (*prosôpons*) par prise et don (4). » Et encore : « Les natures subsistent dans leurs *prosôpons* et dans leurs natures et dans le *prosôpon* de l'union. Quant au *prosôpon* naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union : ainsi il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures. Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre (5) ». Mais ce n'est pas là, je crois, le fond de sa pensée. L'usage mutuel des *prosôpons* ne *constitue* pas, dans la théorie de Nestorius, l'unité personnelle de Jésus-Christ ; il est seulement une *conséquence* de cette unité. C'est parce que Jésus-Christ, Dieu-Homme, est

(1) *Livre d'Héracl.*, p. 187, 193, 273. Dans le *Livre d'Héraclide* le mot *prosôpon*, qui y revient souvent, n'a pas toujours le sens bien ferme de *personnalité* oú de *personne*. Nestorius paraît l'entendre parfois de tout ce que comporte une nature complète ou même de l'extérieur de la personne. V. p. 145.

(2) *Livre d'Héracl.*, p. 132, 127, 128, 146, 282.

(3) *Ibid.*, p. 211.

(4) *Ibid.*, p. 233.

(5) *Ibid.*, p. 194.

une seule personne par le *prosôpon* d'union qu'en lui « la divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité (1); c'est-à-dire que Jésus-Christ homme (mais toujours Dieu) agit en Dieu, et que Jésus-Christ-Dieu (mais toujours homme) agit en homme. L'unité personnelle de Jésus-Christ est constituée par une « prise » et un « don ». La personne du Verbe *prend* en elle la personne de l'homme, et elle-même *se donne*, en compensation, à cette personne. Par cette prise et par ce don, les deux *prosôpons* se compénètrent, sont « l'un dans l'autre » ; ils ne forment plus qu'une personne, la personne du Christ, puisqu'ils perdent, dans cette union, leur être à part et deviennent partie d'un tout. Cette unité personnelle du tout ne résulte pas cependant d'une fusion ou combinaison des *prosôpons* divin et humain entre eux. Pareille fusion ou combinaison n'est pas nécessaire, pas plus que la fusion ou combinaison entre eux du corps et de l'âme pour former l'unique personnalité de l'homme. Les *prosôpons* du Verbe et de l'homme continuent donc de subsister de quelque façon comme *prosôpons* subordonnés au *prosôpon* du Christ dont ils sont les composants (2). Celui-ci les domine, et s'en sert comme il se sert des natures, mais eux aussi, considérés dans le tout, se servent l'un de l'autre comme l'âme se sert du corps et le corps de l'âme. Ils s'appartiennent mutuellement et « se portent l'un l'autre ». « Il n'y a pas de condescendance pareille à celle-là, écrit Nestorius, que le *prosôpon* (de l'homme) soit sien (de Dieu), et que lui-même donne à l'homme son *prosôpon*. C'est pourquoi, il (Dieu) s'est servi de son *prosôpon* (de l'homme), parce qu'il l'a pris pour lui(3) ». Et encore : « Le Fils unique de Dieu et le fils de l'homme, le même (formé) des deux est dit les deux, parce qu'il a attribué (les propriétés) de leurs *prosôpons* à son *prosôpon*, et doréna-

(1) *Livre d'Héracl.*, p. 212, 213.

(2) Il est bien difficile de savoir exactement ce que Nestorius a pensé de la persistance *formelle* des *prosôpons* du Verbe et de l'homme dans l'union. Logiquement, ils doivent disparaître, et lui-même insiste sur l'unité personnelle de Jésus-Christ et son identité avec le Verbe. Mais, d'autre part, et comme on peut le voir par les textes, il en parle comme d'éléments qui ont une existence propre.

(3) *Livre d'Héracl.*, p. 66.

vant il est désigné par celui-ci et par celui-là comme par son propre *prosôpon*. Il parle avec les hommes (à l'aide) tantôt de la divinité, tantôt de l'humanité et tantôt des deux, de même que l'humanité parlait (à l'aide) tantôt de l'essence de l'humanité, et tantôt du *prosôpon* de la divinité (1). » Et le texte déjà cité : « Les natures subsistent dans leurs *prosôpons*, et dans leurs natures, et dans le *prosôpon* de l'union. Quant au *prosôpon* naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union ; ainsi il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures. Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre (2). »

(1) *Livre d'Héracl.*, p. 50.

(2) *Ibid.*, p. 194. Voici encore quelques textes qui appuient toute cette partie de l'exposé du système de Nestorius. On remarquera que ces textes sont tous tirés du *Livre d'Héraclide ;* les fragments antérieurement connus ne disent rien notamment de l'échange des *prosôpons* dont l'idée revient si souvent dans l'apologie ; et cette circonstance fait soupçonner que nous sommes ici en présence d'une théorie imaginée après coup par le patriarche dans son exil. « Toi [Cyrille] tu fais le contraire [des Pères], parce que tu veux que, dans les deux natures, Dieu le Verbe soit le *prosôpon* de l'union, Dieu le Verbe n'est pas celui de l'union, mais de sa nature, et ce n'est pas la même chose de le dire et de le comprendre » (p. 128 ; cf. 146). « C'est pourquoi le Livre divin parle avec précaution du *prosôpon* de la divinité, et désigne les deux (natures) par le *prosôpon* de l'union » (p. 232). « Ce n'est pas la divinité (seule) ni l'humanité (seule) non plus qui forme le *prosôpon* commun, car il appartient aux deux natures, afin que les deux natures soient connues dans lui et par lui... L'essence même de l'humanité se sert du *prosôpon* de l'essence de la divinité, mais non de l'essence, et l'essence de la divinité se sert du *prosôpon* même de l'humanité, et non de l'essence, comme tu l'as inventé » (p. 282). « Le *prosôpon* de la divinité, c'est l'humanité, et le *prosôpon* de l'humanité, c'est la divinité : il est autre dans la nature et autre dans l'union » (p. 168). « L'humanité du Christ n'était pas différente en nature de celle des hommes, mais en honneur et en *prosôpon*... non par un autre honneur, mais par l'honneur de celui qui a pris le *prosôpon ;* l'humanité utilisant le *prosôpon* de la divinité, et la divinité le *prosôpon* de l'humanité » (p. 183). « Ils prennent le *prosôpon* l'un de l'autre et non les natures, et c'est. pourquoi ils sont autre chose et autre chose, mais (lui) n'est pas un autre et un autre en *prosôpon* » (p. 195). « La divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité ; de cette manière nous disons un seul *prosôpon* pour les deux... elles [les natures] sont unies sans confusion, et se servent mutuellement de leurs *prosôpons* respectifs » (p. 212, 213). « Elles [les natures] portent le *prosôpon* l'une de l'autre, aussi une nature se sert du *prosôpon* de l'autre nature,

L'unité personnelle ainsi conçue reste loin, en définitive, de la conception orthodoxe. Outre qu'elle réduit trop le rôle du Verbe, elle tend à faire de l'unité personnelle de Jésus-Christ une pure unité morale ; et dès lors on comprend que Nestorius, tout en admettant en théorie, et en proclamant maintes fois cette unité personnelle, ne saisisse pas bien la portée de cette affirmation et parle trop souvent des deux natures, et surtout du Verbe et de l'homme en Jésus-Christ, comme de deux natures indépendantes : « *Alius quidem Deus Verbum est qui erat in templo, quod operatus est Spiritus, et aliud templum praeter habitantem Deum* » (1). « *Si quis hominem qui de virgine et in virgine creatus est hunc esse dixerit Unigenitum qui ex utero Patris ante luciferum natus est, et non magis propter unitionem ad eum qui est naturaliter Unigenitus Patris, unigeniti appellatione confiteatur eum participem factum ; Jesum quoque alterum quempiam praeter Emmanuel dicat, anathema sit* (2). »

Dans ces textes et dans vingt autres que l'on pourrait citer, il est clair que Nestorius oublie qu'il a affirmé que Dieu et l'homme en Jésus-Christ sont la même personne. Je le répète, il n'a pas vu tout le sens de son affirmation. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que « le Verbe de Dieu était Dieu du Christ », et que « le même était l'enfant et le Seigneur de l'enfant (3) »?

Une autre conséquence, d'ailleurs, de la façon dont il con-

comme s'il était sien » (p. 266). « C'est par compensation mutuelle de la prise et du don de leurs *prosôpons* qu'il (Grégoire de Nazianze) parle de l'union de la divinité et de l'humanité » (p. 232). « L.incarnation est conçue comme l'usage mutuel des deux (*prosôpons*) par prise et don, mais (le Livre divin) l'appelle Fils et Christ et Seigneur, tantôt à cause du *prosôpon* de la divinité, et tantôt à cause du *prosôpon* de l'humanité » (p. 233). Par les *prosôpons* de l'union, l'un est dans l'autre, et cet « un » n'est pas conçu par diminution, ni par suppression, ni par confusion, mais par l'action de recevoir et de donner, et par l'usage de l'union de l'un avec l'autre, les *prosôpons* recevant et donnant l'un et l'autre et non les essences. Nous regardons celui-là comme celui-ci et celui-ci comme celui-là, tandis que celui-ci et celui-là demeurent » (p. 223).

(1) Loofs, p. 340 ; Cf. *Livre d'Héracl.*, p. 55, 61.

(2) Id., p. 214, 331, 334.

(3) Id., p. 291, 292.

cevait l'unité personnelle de Jésus-Christ est que cette personne résultant de l'incarnation ne se trouvait plus tout à fait identique avec la personne du Verbe avant l'incarnation (1) ; et c'est pourquoi Nestorius ne veut pas que l'on attribue au Verbe ni à Dieu, en vertu de la communication des idiomes, les actions et passions de l'humanité. C'est au Christ, ou au Fils, ou au Seigneur, appellations qui impliquent les deux natures, qu'il les faut attribuer. « Il est clair que le Dieu Verbe n'était pas le fils de David ». « Dieu incarné n'est pas mort, mais il a ressuscité celui en qui il s'est incarné. » « Parcours tout le Nouveau Testament, et tu ne trouveras nulle part que la mort soit attribuée à Dieu, mais ou au Christ, ou au Fils, ou au Seigneur ». « Où les Pères ont-ils dit que Dieu le Verbe est né, selon la chair, d'une femme (2) » ?

Par la même raison, il n'admet pas que Marie soit *Mère de Dieu* au sens propre et naturel du mot (3). La mère doit être de même essence que son fils : or, Marie est une créature : elle ne peut donc être proprement mère de Dieu. Le Père seul est proprement *theotocos*. « Dieu a une mère ? Le Grec est donc excusable, lui qui attribue des mères à ses dieux (4). » Elisabeth a mis au monde un enfant rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère : est-ce qu'on l'appelle pour cela *pneumatocos* (5) ? Cependant le mot *theotocos* étant d'usage fréquent parmi les fidèles, on le peut tolérer pour le bien de la paix, à la condition qu'on le comprenne exactement, et que l'on ajoute que Marie est aussi *anthropotocos* (6). « (*Maria*) *genitrix Dei* (*est*) *non propter nudam humanitatis divinitatem, sed propter unitum templo Deum Verbum ; anthropotocos vero propter templum quod consubstantiale est naturaliter virgini sanctae* (7). » Dieu, en effet, a passé par la Vierge, il est venu

(1) Le *prosôpon* du Verbe n'est pas, en effet, le *prosôpon* de l'union. V. ci-dessus.

(2) Loofs, p. 177, 252, 269 ; *Livre d'Héracl.*, p. 131-133.

(3) *Livre d'Héracl.*, p. 173. Nestorius pensait que le mot *theotocos* venait des hérétiques apollinaristes (*Ibid.*, p. 154).

(4) Loofs, p. 167, 252, 276.

(5) Id., p. 352.

(6) Id., p. 167, 181, 184, 185, 191, 192, 301, 302, 303, 309, 312, 319.

(7) Id., p. 303, 309.

d'elle, mais il n'en a pas été engendré ; le Verbe engendré dès l'éternité n'a pas eu une seconde naissance (1). Quant à lui, Nestorius, il préférait le mot *Christotocos* qui a l'avantage — le mot Christ indiquant les deux natures — de couper court à toutes les difficultés et d'être scripturaire (2). Il propose aussi de dire *theodochos*, réceptacle de Dieu (3).

Enfin, dernière conséquence de sa façon de concevoir l'unité personnelle de Jésus-Christ, bien que Nestorius admette que Jésus-Christ n'est qu'un seul Fils, il incline manifestement à lui refuser, en tant qu'homme, le titre de Fils naturel de Dieu. Le Verbe est Fils « vraiment et par nature », l'homme ne l'est que « par homonymie » avec le Fils. Le Monogène est Fils de Dieu « excellemment et par lui-même » ; l'homme qu'il a pris ne l'est qu'à cause du Fils qui lui est uni (4) ; et de là l'anathématisme V par lequel Nestorius répond à celui de saint Cyrille qui enseignait que Jésus-Christ est Fils un et par nature : « *Si quis post assumptionem hominis naturaliter filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel, anathema sit* (5). »

En somme, Nestorius restait, avec plus de nuance dans la pensée et de précision dans les termes, dans la voie tracée par Théodore de Mopsueste. Nestorien, on peut dire qu'il l'est moins violemment que Théodore. Il veut conserver les façons de s'exprimer de l'Eglise, et c'est sincèrement, on doit le croire, qu'il proclame l'unité personnelle de Jésus-Christ. Mais de cette unité il n'a pas l'intelligence vraie et profonde, et dès lors il ne voit pas non plus quelles conséquences il en faut tirer pour toute la doctrine de l'incarnation et du salut, non plus que les formules qui s'imposent, ce dogme une fois

(1) Loofs, p. 176, 177, 252, 277, 278, 285, *Livre d'Héracl.*, p. 261, 262.

(2) Id., p. 177, 181, 182 ; *Livre d'Héracl.*, p. 91, 92.

(3) Id., p. 276.

(4) Id., p. 217, 218 ; cf. 274 et *Livre d'Héracl.*, p. 164.

(5) Loofs, p. 214. Le texte peut s'interpréter aussi en ce sens que le Fils de Dieu n'est pas un en nature, ce qui est vrai. Marius Mercaton y a vu cepenant l'affirmation que Jésus est à la fois, et par ses deux natures, fils naturel et fils adoptif de Dieu (*Patrol. lat.*, tom. XLVIII, col. 916).

admis, à la langue théologique. La crainte de l'apollinarisme l'a fait verser dans l'erreur contraire, et l'acribie minutieuse qu'il a prétendu porter dans l'exposé de sa doctrine a retréci son horizon au point de lui voiler la pleine vérité qu'il cherchait.

J. TIXERONT.



UN COMMENCEMENT

(Premières pages de l'histoire d'un archevêque)

Qui n'a lu dans Saint-Simon la scène mordante, légèrement cruelle, où le noble duc raconte la déconvenue publique d'un de ses pairs (1) ? « Un jour que le petit couvert était servi, et que le Roi était encore chez Madame de Maintenon, où il allait souvent les matins, les jours qu'il n'avait point de conseil, comme les jeudis et les vendredis, et qu'elle n'avait point là de Saint-Cyr à aller, dès le matin, comme à Versailles, les courtisans étaient autour de la table du Roi à l'attendre, et M. de Gesvres, pour le servir. Le maréchal de Villeroy arriva, avec ce bruit et ces airs, qu'il avait pris de tous temps, et que sa faveur et ses emplois rendaient plus superbes. Je ne sais si cela impatienta ce vieux Gesvres plus qu'à l'ordinaire, mais, dès qu'il le vit arriver derrière un coin du fauteuil du Roi, où il se mettait toujours : « Monsieur le Maréchal, se prit-il à lui dire, tout d'un coup, la table et le fauteuil entre deux, il faut avouer que vous et moi sommes bien heureux ! » Le maréchal, étonné d'un propos que rien n'amenait, en convint avec un air modeste, et secouant sa tête et sa perruque, voulut le rompre en parlant à quelqu'un ; mais l'autre qui n'avait pas si bien commencé pour rien, continue l'apostrophe, « pour se faire écouter, admire la fortune du Villeroy qui épouse une

(1) Saint-Simon, *Mémoires*, Edition Boislisle. Tome VI, p. 413 et seq.

Créqui et de son père, qui épouse une Luxembourg ; et de là des charges, des gouvernements, des dignités, des biens sans nombre ; et les pères de ces gens-là des secrétaires d'Etat ! « Arrêtons-nous-là, Monsieur le Maréchal, s'écria-t-il, n'allons pas plus loin, car qui étaient leurs pères, à ces deux secrétaires d'Etat? de petits commis, et commis eux-mêmes ; et de qui venaient-ils? Le vôtre, d'un vendeur de marée aux Halles, et le mien, d'un porte-balle, et peut-être de pis. Messieurs, s'adressant à la compagnie, tout de suite, est-ce que je n'ai pas raison de trouver notre fortune prodigieuse, à M. le Maréchal et à moi? N'est-il pas vrai donc, Monsieur le Maréchal, que nous sommes bien heureux? » Puis à regarder, à se pavaner et à rire. Le maréchal eût voulu être mort, beaucoup mieux encore l'étrangler : mais que faire à un homme qui pour vous dire une cruauté, s'en dit à lui-même le premier? Tout le monde se tut, et baissa la vue ; il y en a plus d'un qui ne fut pas fâché de regarder le maréchal du coin de l'œil et de voir ses grandes manières si plaisamment humiliées. Le Roi vint et finit le spectacle et l'embarras (1). »

Le peintre lui-même, on le sent, est de ceux qui regardent du coin de l'œil. Il jouit tout le premier du tableau qu'il peint, de la figure malicieuse d'un des personnages, de la figure humiliée de l'autre. Ce duc et pair, si bien confondu, a deux titres à sa rancune et à ses railleries, c'est un favori de Louis XIV et c'est un grand qui n'a pas assez d'ancêtres !

— Ah ! si j'étais mon petit-fils, devait dire un jour Napoléon ! — Le maréchal, par bonheur pour lui, n'avait pas à faire cette plainte. Il avait un grand-père déjà bien posé (2) ; il avait surtout un arrière-grand-père, capable d'illustrer un nom et d'attacher une auréole au front des siens (3). Mais au-delà, en remontant, malgré les emplois à la Cour, et la confiance personnelle du Roi, c'était de petite noblesse, pis encore pour Saint-Simon, une noblesse de date récente, ayant

(1) Cette scène eut lieu en 1699. Il s'agit du second maréchal de Villeroy, brave soldat et général malheureux.

(2) Charles de Neuville d'Halincourt, *gouverneur de Lyon*.

(3) Nicolas de Neuville de Villeroy, l'auteur des *Mémoires*, ministre de quatre rois de France.

passé depuis peu « par la savonnette à vilain ». L'argent gagné sur les halles avait servi à acheter des charges de Robe et l'opération s'était faite. Le vendeur de marée s'était trouvé homme noble et seigneur. Les contemporains, qui ne prévoyaient pas l'avenir et les grandes charges n'en avaient pas été trop surpris. D'une part, les Villeroy étaient gens habiles et qui savent se faire accepter : ils étaient Normands ! D'autre part, du temps de ces premiers nobles, on lisait peut-être encore un peu le roman de la Rose :

Un grant vilain entr'eus eslurent
Le plus ossu de quanqu'il furent
Le plus corsu et le Greignor
Si le firent prince et Seignor. (1)

Cette façon sommaire d'expliquer l'origine de la Royauté n'eût pas été admise à Versailles, et le « grand vilain » eût été bâtonné par les laquais.

Aussi, les Villeroy, à l'apogée de leur fortune; parlaient-ils discrètement des premiers ancêtres. Les flatteurs bien avisés en parlaient beaucoup moins encore. L'histoire pourtant a le devoir de les rechercher et de suivre dans leur évolution, ces hommes habiles et tenaces, partis de si bas, et qui, au bout de trois siècles, figurent parmi les plus glorieux serviteurs de la monarchie et de l'Eglise.

C'est vers la fin du XIVe siècle que l'histoire commence à les rencontrer (2). Voici d'abord Richard de Neuville, vendeur de poissons de mer aux halles de Paris, mais venu de Dieppe. Il meurt en 1401, et il est enterré au cimetière des Innocents. Son fils, Nicolas de Neuville, est aussi marchand de poissons, puis maître d'hôtel du duc de Bourgogne, vient ensuite Simon de Neuville, également marchand de marée, puis échevin de Paris. Le frère de Simon, Nicolas, vend aussi de la marée, mais il finit par acheter des charges, et devient trésorier de France, puis général des Finances, et trouve sur son chemin des lettres de noblesse. Son fils, également nommé Nicolas, prend cette noblesse très au sérieux. Il accompagne François Ier dans ses guerres, il bâtit un monastère d'Annonciades,

(1) Voir le *Roman de la Rose*. Edition Firmin Didot, Tome I, p. 319.
(2) Cf. Nouaillac, *Villeroy*, Paris, 1909, ch. I.

il a même des pages. L'un d'eux est un jeune homme qui s'appellera plus tard Clément Marot.

Ce Nicolas de Neuville, seigneur de Villeroy, d'Halincourt, de Magny et autres lieux, est le père d'un autre Neuville, qui a fait grande figure, comme ministre, et qui est plus connu sous le nom de Nicolas de Villeroy.

A défaut de brillant dans l'imagination, d'éclat dans l'esprit, Villeroy avait cette intelligence pratique, cette entente des affaires, ce bon sens exquis, cette pondération, qui suppléent parfois au génie, qui, à certaines époques, peuvent être plus rares que le génie même. On l'a surnommé le ministre de quatre rois. Il l'a été sous Charles IX, sous Henri III, sous Henri IV et sous Louis XIII. Aussi bien avait-il commencé de bonne heure, à 25 ans. Sans avoir, ce qu'on appelle aujourd'hui, sans doute, par un euphémisme, des convictions successives, il avait su évoluer à temps. D'abord ligueur, il était devenu peu à peu partisan du Roi de Navarre, parce qu'il avait entrevu comme possible la conversion du Roi de Navarre et sa réconciliation avec l'Eglise. Aussi Henri IV l'avait-il en grande estime et ne lui ménagea-t-il pas les faveurs. Ce grand connaisseur d'hommes, Richelieu (1), l'a jugé sévèrement, pour son manque de lettres, mais très équitablement pour ses dons pratiques, et son rare jugement. Au temps du Cardinal de Retz, on le voit par ses mémoires, le bon sens de Villeroy était passé en proverbe.

Une figure de ce genre ne devait pas frapper l'imagination des peuples, Villeroy est de ces modestes qui soutiennent tout, dont on trouve partout la main, l'influence ou les conseils et qui sont cachés derrière leurs œuvres. Il faut regarder ces œuvres de près pour les découvrir.

Par les services rendus, il est, en réalité, un des plus grands ministres qu'ait eus la France.

(1) Il fut un homme de grand jugement, mains non aidé d'aucunes lettres... Il ne les aimait pas, parce qu'il ne les connaissait pas et prenait beaucoup de soi, ne considérant pas qu'il n'avait atteint que par une longue expérience la connaissance qu'il avait, que les lettres, par un chemin abrégé lui eussent donnée et plus parfaite et plus facilement. Richelieu, *Mémoires*. Edition Michaud, 2e série. Tome VII, p. 178.

Charles d'Halincourt, le fils du ministre, ne paraît pas avoir hérité de tous ses talents. Il donne plutôt l'idée d'un médiocre bien servi par les circonstances. Nature violente, il s'oubliera un jour, lui gouverneur de Lyon, jusqu'à lever sa canne sur le Prévôt des marchands. La faveur des Rois le fera valoir, sans pouvoir le rendre illustre. Mais s'il ne trouve pas la gloire dans des charges qui l'eussent peut-être donnée à d'autres, il y trouve ce que les médiocres ne dédaignent pas, de nombreux profits, ce que tout honnête homme ambitionne, l'estime des autres.

Henri III voulant récompenser le ministre dans son fils, ménage à ce dernier, sans en rien dire au père, un grand mariage. Il demande pour lui, au maréchal de Mandelot, la main de sa fille aînée. Le gouvernement de Lyon est dans la corbeille de noce de la jeune fille, car Mandelot, qui tient cette charge n'a point de fils, et c'est son gendre qui lui succède. La mort enlève à d'Halincourt sa jeune femme, mais lui laisse son gouvernement. Il le perdra un peu plus tard, le retrouvera en 1608, et le gardera jusqu'à la fin.

Ses fils nés d'un second mariage hériteront du gouvernement, et Lyon sera le fief des Villeroy jusqu'en 1789.

Pendant son premier veuvage, Charles d'Halincourt s'oubliera au moins un instant. Il aura une de ces faiblesses pour lesquelles le Béarnais avait bien des raisons d'être indulgent. Un fils naîtra de cet oubli, et reconnu par le père, prendra plus tard place dans la famille. Comme si Dieu eût voulu tirer le bien du mal, et faire de celui qui était issu d'une faute, le réparateur même de la faute, ce fils, entré dans l'Eglise avec dispense, et devenu prêtre, sera comme l'ange gardien des Villeroy. Il sera l'un des prêtres, les plus saints du XVIIe siècle, il forcera le respect et presque l'admiration de sceptiques, il sera pendant seize ans le vicaire général et l'inspirateur du grand Archevêque son frère, il sera celui qu'on retrouve partout dans les œuvres faites pour Dieu, le père des pauvres, le consolateur des affligés, le sanctificateur des prêtres, l'appui ou le conseiller des âmes les plus saintes, l'incarnation vivante de l'esprit et du programme admirable de la Compagnie du Saint-Sacre-

ment (1). Il sera celui dont Spon écrivant à Guy Patin, annoncera la mort avec une émotion, cette fois bien sincère (2), et qui étonne d'autant plus, qu'elle est plus rare dans la correspondance du savant Lyonnais avec ce sceptique.

Je ne sais qui éleva Antoine de Neuville, ni quelle fut pendant son enfance et sa jeunesse sa situation dans la famille des Villeroy. Plus d'une fois, je me suis demandé si tant de vertus n'auraient pas leur explication dans le dévouement de quelque sainte femme, qui se serait attachée à l'enfant et qui aurait fait son œuvre de l'élever pour Dieu et pour le pays.

Parfois, je me suis dit qu'une inspiration de ce genre avait dû tomber dans le cœur d'une mère, voulant obtenir de Dieu une bénédiction pour ses enfants propres, et la cherchant dans le dévouement à l'enfant d'une autre.

Malgré une page fort laide et pleine de venin de Tallemant des Réaux (3), Jacqueline de Harlay de Sancy, la seconde femme de Charles d'Halincourt, la mère de Camille de Neuville et de cinq autres enfants, n'eût pas été indigne d'être cette femme. Fille de ce vieux royaliste Nicolas de Harlay de Sancy, colonel général des Suisses, si énergique sur les champs de bataille, et si tendre avec ses enfants ; sœur de cette marquise de Bréauté, dont l'abbé Houssaye nous a si poétiquement raconté la vocation, et qui ramenée à Dieu par un coup de foudre, devient la fille spirituelle de saint François de Sales, en attendant qu'elle soit Carmélite (4). Fonda-

(1) La Compagnie du Saint-Sacrement fondée en 1627, par le duc de Ventadour, le P. Philippe d'Angoumois, capucin, et le P. Jean Suffren, jésuite et confesseur de Louis XIII, a été peut être le principal agent de la rénovation chrétienne au XVIIe siècle. Son cadre était immense et débordait tout. Elle voulait faire tout le bien et empêcher tout le mal possible. La plupart des œuvres spéciales ou des réformes qu'elle a projetées ont été réalisées à Lyon par Mgr Camille de Neuville et par son frère.

(2) Voir la correspondance de Guy Patin, année 1670.

(3) Voir les *Historiettes* de Tallemant des Réaux. Cette triste page est étincelante d'invraisemblances. Mais les esprits cancaniers s'occupent peu de la vraisemblance, dès lors qu'ils font rire.

(4) Voir l'abbé Houssaye, *Le Cardinal de Bérulle et les Carmélites de France*.

trice elle-même du Carmel de Lyon, Jacqueline de Harlay de Sancy nous apparaît dans une lumière discrète et mêlée d'ombre, comme une femme d'intérieur, comme une de ces maîtresses de maison de l'ancienne France, dont l'activité s'exerçait autour du foyer et dans les œuvres de la charité chrétienne. On l'aime à cause de ses enfants, et surtout à cause de l'Archevêque. S'il est vrai que les fils tiennent ordinairement de la mère, *filii matrizant*, quelles qualités d'esprit et de cœur n'a pas dû avoir la mère d'un tel fils ?

Jacqueline de Harlay devait mourir relativement jeune, en 1618, et être ensevelie dans la chapelle des Carmélites, où devaient la rejoindre plus tard Charles d'Halincourt et ses enfants.

De ceux-ci, Camille de Neuville était le troisième. L'aîné de tous était Nicolas de Neuville, premier maréchal de Villeroy, celui dont parle dans ses Mémoires, madame de Motteville, et qui plaisait tout juste à Mazarin, peut-être parce qu'il était fort habile. Ce fut le gouverneur de Louis XIV, et plus tard le président de son Conseil des finances. Il fut très bon courtisan, sans jamais sacrifier sa conscience. Il eut même parfois des hardiesses que le Roi n'eût pas supportées chez d'autres.

Après le maréchal, vient son frère cadet, Henri de Neuville, marié à Françoise Philippeaux, et mort sans postérité, au retour du siège de la Rochelle.

Le troisième enfant est Camille de Neuville, né en 1607, dans des circonstances que nous allons bientôt raconter.

Au futur Archevêque de Lyon, succède un quatrième enfant, destiné lui aussi à porter une mitre et qui la ceindra avant son frère dont il sera plus tard, l'un des prélats consécrateurs. C'est Ferdinand de Neuville, d'abord chevalier de Malte, puis abbé de Saint-Vandrille-de-Mauzac et de Saint-Méen-de-Gaël, en Bretagne, puis évêque de Saint-Malo, et enfin de Chartres, conseiller d'Etat comme Bossuet, mort à Paris en 1670, à l'âge de 82 ans, enseveli dans la chapelle du Séminaire de Chartres, qu'il avait fondé.

Vient un cinquième enfant, celui-là, Lyonnais des pieds à la tête, tenu sur les fonts du baptême par la ville de Lyon,

plus tard, maistre de camp du régiment du Lyonnais. C'est Lyon (Léon)-François de Neuville, vicomte de la Forest, chevalier de Malte. Il ne fait guère que traverser l'histoire, en éveillant des espérances et des regrets. Il est tué au siège de Turin, le 3 août 1639.

La Providence qui prévoyait cette mort tragique, voulait-elle, par avance, donner à Charles d'Halincourt, une consolation? Son sixième enfant fut une fille, Marie de Neuville, épouse en première noces du vicomte de Tallard, en secondes, du seigneur de Corcelles, lieutenant général d'artillerie, mort en 1688 (1).

On le voit, tous ces Neuville ont fait leur chemin. Ceux-là même qui moururent jeunes ne s'étaient pas attardés sur la route. Le point où ils étaient arrivés donne la mesure de l'avenir probable que vint leur ravir la mort.

Nous n'avons pas à les suivre ici, d'autant que nous les retrouverons un peu plus tard, en racontant l'histoire de leur frère, Camille de Neuville.

Celui-ci qui devait passer à Lyon presque toute sa vie et prendre à Lyon cette prodigieuse influence dont nous parle Saint-Simon, n'était pas Lyonnais par sa naissance. Dieu avait voulu placer à Rome son berceau, comme un peu plus tard, le berceau de son frère Ferdinand. Il est à remarquer que ces deux « Romains » devinrent évêques, l'un et l'autre. L'aîné eut même cet avantage d'être tenu sur les fonts du baptême par le Pape Paul V (Camille Borghèse). Comment le fils du vieux ministre se trouvait-il à Rome et avait-il gagné à point la confiance du Pape? c'est ce que nous allons maintenant raconter.

(1) Voir Guichenon. *La vie d'Illustrissime et Révérendis. Camille de Neuville*, livre I, p. 38 et suiv.

II

Lorsque le Pape Clément IX apprit le retour à l'Eglise de l'illustre maréchal de Turenne, il éprouva une si grande joie, qu'après avoir adressé un bref de félicitations à Turenne, il offrit à ce grand homme le chapeau de Cardinal. Une telle proposition faite à un chef d'armée pourrait sembler étrange aujourd'hui. On ne s'imagine pas, par exemple, le Maréchal de Castellane en soutane rouge. Au temps de Louis XIV l'offre n'avait rien absolument d'insolite. Des princes eux-mêmes ambitionnaient la pourpre cardinalice. Le prince de Conti n'avait pas cru abaisser son rang, en la faisant demander à Rome. L'intrigante femme de Sobieski, Marie d'Arquien, devenue reine de Pologne, demanda et obtint pour son père, qui était veuf, le chapeau de cardinal. Turenne aussi était veuf. Si le cardinalat n'eût rien ajouté à sa gloire, il lui eût donné du moins une prééminence sur toute la noblesse laïque du royaume. Toujours modeste et toujours soldat, le maréchal général des armées du roi craignit de s'embarrasser dans sa pourpre, il craignit surtout de ne plus pouvoir se battre, une fois qu'il aurait un bréviaire entre les mains. Il remercia le Pape, en le priant de penser à son neveu, l'abbé d'Albret, encore bien jeune, mais qui mieux que lui, pouvait porter un chapeau rouge (1).

Je ne sais si le Pape fut absolument convaincu par de telles raisons, j'en doute même un peu (2). Mais enfin, Turenne resta général, et le jeune homme eut un peu plus tard le chapeau rouge. Il semble bien que la tête de son oncle eût été mieux faite pour le porter. Le cardinal de Bouillon créa, plus tard, bien des embarras à Louis XIV, sans d'ailleurs servir le Saint-Siège.

(1) Voir les *Mémoires de l'abbé de Choisy*, L. X., p. 137 et suiv. Edition de 1888.

(2) Ah ! Monsieur, lui dit M. de Turenne (à Hugues de Lyone), que ferais-je d'une calotte et d'une grande queue ? Cet équipage m'embarrasserait fort, etc. Choisy, *loc. cit.*

Henri IV avait-il pensé pour son ministre Villeroy à un chapeau de cardinal? Le ministre lui-même, veuf depuis longtemps, avait-il ambitionné cette faveur? Plusieurs l'ont cru, entre autres l'envoyé Florentin Giovannini qui le mandait au grand duc, et l'ambassadeur des Pays-Bas, Aerssen, qui en fit part à Barnevelt (1). Suivant toute apparence, les deux diplomates se trompaient (2), Villeroy ne songeait pas au chapeau rouge, au moins d'une manière sérieuse.

Mais à défaut du cardinalat pour le père, un incident qui faillit déchaîner la guerre en Italie, valut au fils Charles d'Halincourt, une mission extraordinaire auprès du Pape, et la bienveillance de Paul V. Sans cet incident, ni Camille, ni Ferdinand de Neuville ne fussent nés sur les bords du Tibre, et le premier n'ayant pas eu pour parrain un Camille Borghèse, qui était le Pape lui-même, n'aurait pas porté le nom de Camille. Cet incident à qui notre archevêque doit d'être « Romain », c'est la querelle des Vénitiens et du Pape Paul V (3).

Les Vénitiens n'avaient plus, sans doute, au temps de Henri IV leur grande situation du XIII[e] siècle. Villehardouin, revenant parmi eux, leur eût donné moins d'éloges. Ils n'avaient plus même leur suprématie maritime des débuts du XVI[e] siècle. Les puissantes flottes des rois d'Espagne leur disputaient cette prééminence ; celles de l'Angleterre n'allaient pas tarder à la leur ravir. Mais ils étaient encore en Europe des personnages considérables, puissants par leur commerce par les alliances qu'ils savaient nouer et servis par une diplomatie des plus avisées. Ils avaient donné à l'Eglise de grands Papes, ils devaient en donner encore. Mais ils ne passaient pas, en ce temps-là surtout, pour de fervents serviteurs du Saint-Siège. Les protestants avaient des amis chez eux. Un moine fameux, hérétique dans l'âme, et très écouté à Ve-

(1) Voir Nouaillac, *Villeroy*, p. 426 et suiv.

(2) Il est certain, mandait Aerssen à Barnevelt, que le Pape a offert le chapeau à M. de Villeroy, lequel met encore en doute s'il le doit accepter. Dépêche du 4 janvier 1602.

(3) Voir sur cette querelle le P. Prat, *La Compagnie de Jésus en France, au temps du P. Cotton.* Tome II, livre XIV, ch. 1. Il est difficile de traiter la question avec plus d'exactitude et un sens plus juste des droits de l'Eglise.



nise, qui avait vainement tenté d'en faire un évêque, Fra Paolo Sarpi, les servait de sa plume et de ses conseils, et entretenait au milieu d'eux un foyer d'opposition au Saint-Siège. Ce moine à qui Rome avait trois fois refusé une mitre cherchait une occasion de se venger : elle se présenta. Un empiètement grave du Sénat de Venise et du Conseil des Dix sur le Spirituel, ou plus exactement sur les droits de l'Eglise, mit en conflit aigu les deux puissances.

Poussé sans doute par la crainte de voir s'accroître indéfiniment la main-morte, le Sénat avait porté trois décrets qui étaient de véritables attentats sur les droits de l'Eglise. Le 23 mai 1597, il avait porté un décret défendant aux religieux, aux communautés religieuses et aux hôpitaux de prétendre sur les biens possédés par les laïques, aucun droit de prélation, de consolidation et de deshérence. Ce décret avait été renouvellé le 23 mai 1602. Cette disposition prise sans entente préalable avec le pouvoir religieux et à l'encontre du droit canonique n'était pas seulement une innovation grave, elle était une insulte à l'Eglise. Un nouveau décret du 10 janvier 1603 aggrava l'affaire, il défendit à tous Vénitiens de bâtir des églises, des couvents ou des hôpitaux, sans la permission du Sénat. C'était faire dépendre, dans l'exercice d'un droit, et sur un terrain au moins mixte, la puissance spirituelle de la temporelle. Enfin, pour mieux souligner la défiance envers l'Eglise, le même Sénat, par un décret du 3 mars 1606, défendait l'aliénation des biens laïques en faveur des maisons ou des personnes ecclésiastiques. Sous prétexte de réformer des abus plus ou moins réels et qu'on eût réformés d'ailleurs en s'entendant avec le Pape, c'était rendre impossible une foule de bonnes œuvres.

Ce n'est pas tout, le Conseil des Dix, au mépris des tribunaux ecclésiastiques, alors en pleine vigueur, traduisit directement devant la justice séculière, deux clercs, accusés l'un de diffamation et l'autre d'homicide.

Le Pape Clément VIII, qui n'eût pas manqué de protester contre tous ces empiètements venait de mourir. Son successeur immédiat, un Médicis, Léon XI, n'avait fait que passer sur le trône pontifical. On comptait sur le silence du nouveau

Pape, qui était un homme d'un caractère doux, et connu comme tel à Venise. On se trompait. Paul V devait relever le gant avec une rare vigueur, et montrer d'autant plus d'énergie qu'il avait usé d'abord, sans résultat d'une plus grande modération (1).

Après avoir fait faire des représentations par son Nonce à la Sérénissime République, après avoir en fait lui-même à l'ambassadeur vénitien, après avoir réuni jusqu'à trois consistoires pour prendre les avis des cardinaux, voyant tous ses avertissements méprisés et que les Vénitiens se jouaient du Saint-Siège, il fulmina une sentence d'excommunication contre le Doge Léonard Donato et le Sénat de Venise, et il mit l'interdit sur le territoire vénitien. Afin de laisser place aux explications et à la paix, il donnait pourtant à la République un délai de 24 jours. Le troisième jour, après ce délai expiré, les deux censures papales devaient produire leur effet.

Loin de se soumettre, les Vénitiens rappellèrent de Rome leur ambassadeur, renvoyèrent le Nonce du Pape, et joignant la ruse à la violence, tâchèrent d'empêcher à tout prix la notification des censures dont le Pape les allait frapper. Pour cela, ils défendirent sous peine de mort et de confiscation des biens l'affichage de tout bref, bulle ou document émané de la Cour de Rome.

(1) Dans une lettre du 27 mai 1605, adressée à M. de Beaumont, Henri IV devait dire : « Dieu nous a donné un autre Pape plutôt que nous n'espérions. C'est le Cardinal de Borghèse, qui a esté esleu d'un commun avis et consentement des cardinaux, le XVI[e] de ce mois ; c'estait celuy auquel on pensait le moins, encores qu'il soit doué de toutes les parties et vertus requises pour cette dignité. Car il est très homme de bien, prudent, docte et intelligent aux affaires publiques.. »

Le Roi ajoute avec une fine malice, qui eût fait sourire les cardinaux du Conclave :

« Aussy avais-je commandé à mes serviteurs de le favoriser, s'il était proposé, dont je doultois comme les aultres, parce qu'il n'est aagé que de cinquante quatre ou cinquante-cinq ans, et d'une complexion robuste et saine »...............

Après cette malice du politique, le chrétien dit ces belles paroles : « Aussy a-t-il esté fait plus par l'opération et force du Saint-Esprit et par rencontre que par délibération préméditée ».

(Berger de Xivrey, *Recueil des lettres missives d'Henri IV*, tome VI, p. 440.

L'Eglise, en pareil cas, trouve toujours des âmes prêtes au martyre. Le bref fut affiché dans Venise même et la Sérénissime n'eut pas même la satisfaction de mettre la main sur les auteurs de l'affichage.

En vertu de l'interdit, défense était faite au clergé séculier comme au régulier de célébrer la messe sur tout le territoire vénitien. C'était la mesure terrible qu'avait prise jadis Innocent III pour protéger la sainteté du mariage contre un caprice de Philippe-Auguste : le Royaume de France si cher au Saint Siège avait été mis en interdit. Mais du sein du peuple et des barons, il s'était élevé une telle clameur, que le Roi, montant à cheval, était allé chercher l'épouse répudiée, la noble et généreuse Ingelburge de Danemarck, et l'avait ramenée à Paris. Jamais le monarque repentant n'avait montré tant de grandeur et n'avait été plus béni de Dieu. Mais ces temps-là étaient loin, et les marchands des lagunes, n'avaient pas le caractère d'un Philippe-Auguste. Au lieu de courber la tête, ils la dressèrent menaçante dans la direction de Rome. Ils ordonnèrent aux religieux comme aux prêtres séculiers, de continuer, sous peine de bannissement, à célébrer le Saint Sacrifice. C'était leur faire acheter, par le sacrilège le droit de rester à Venise. Les Jésuites, les Capucins et les Théatins ne voulurent point d'un pareil marché. On les expulsa, sans même leur laisser les choses les plus nécessaires à la vie. Bientôt l'Europe entière eut les yeux fixés sur Venise, comme elle les avait eus sur l'Angleterre d'Henri VIII. C'était le schisme, ce pouvait être aussi bientôt la guerre, car Venise en voulait au Pape et ses flottes étaient puissantes. L'Espagne parlait haut, et n'eût pas été fâchée d'intervenir à main armée contre Venise. La guerre de plume avait déjà commencé. Les deux grands cardinaux Bellarmin et Baronius défendaient le droit et les actes de Paul V. Fra Paolo Sarpi, et un Cordelier, digne de lui servir d'acolyte, dans ses écrits incendiaires, soutenaient la cause vénitienne.

Le rare bon sens de Villeroy avait vu de suite, à l'encontre de Sully et de plusieurs autres, le rôle que la France devait prendre dans cette querelle. Ce rôle devait être un rôle d'arbitre, et d'arbitre pacifique entre le Pape et Venise. Nul mieux

qu'Henri IV ne pouvait remplir ce rôle. La communauté d'intérêts, toujours si puissante en politique, l'avait de longue date rapproché des Vénitiens. Il était « persona grata » à Venise. Son génie, la mise en œuvre supérieure des ressources de la France entre ses mains, l'ascendant marqué qu'il prenait de jour en jour en Europe, lui donnaient la force et l'autorité nécessaire à un grand arbitre. Sa conversion qui, sous l'influence du P. Cotton, s'accentuait de plus en plus, les gages qu'il ne cessait de donner à l'Eglise, son dévouement très réel au Saint-Siège, lui permettait de s'offrir au Pape, comme un conciliateur et un ami. A tout prendre, c'était la meilleure des solutions. La France, qui n'avait pas un pouce de terrain en Italie ne pouvait être qu'une arbitre désintéressé. L'Espagne, maîtresse du Milanais et du royaume de Naples, était pour Venise une voisine à craindre, pour Rome une protectrice un peu trop fastueuse, et qui, un jour ou l'autre, pouvait faire payer ses services. L'intervention française devait être acceptée et elle le fut, avec reconnaissance par Paul V, avec politesse par les Vénitiens.

Le protecteur des affaires de France à Rome était un cardinal français de grande allure et de haute vertu, une figure singulièrement sympathique, connu depuis longtemps des Italiens, les connaissant et sachant à fond la langue qu'il fallait parler avec eux. Si le cardinal de Joyeuse n'avait pas le génie de ce grand cardinal de Lorraine qu'Henri IV avait pu voir dans sa jeunesse, il le rappelait par ses grandes manières et par son dévouement à l'Eglise. C'est lui qui devait finalement faire conclure la paix entre le Pape et la République (1).

Mais on ne pensa pas tout d'abord à lui. Les Vénitiens se trouvant alors dans des dispositions « très laïques » on crut sans doute qu'un « laïque » serait mieux qualifié pour traiter l'affaire. Il y en avait bien un à Venise, et qui était au mieux avec le Sénat : c'était justement l'ambassadeur d'Henri IV,

(1) François de Joyeuse, d'abord archevêque de Narbonne, puis de Toulouse, fut Légat du Pape en France, et le représenta comme parrain au baptême du Dauphin. C'est lui qui sacra Marie de Médicis à Saint-Denis et plus tard, Louis XIII, à Reims. Il était comme le cardinal de la Rochefoucauld, son contemporain, un grand ami des Jésuites.

de Fresne-Canaye. Mais Henri IV, qui se connaissait en hommes, et qui était la finesse même, estima sans doute que de Fresne était trop laïque pour se faire écouter du Pape. C'était un ancien protestant devenu catholique, mais qui n'avait pris du catholicisme que juste ce qu'il faillait pour ne pas rester protestant. Honnête homme, d'ailleurs, et bon français, mais gallican et parlementaire, les Vénitiens avaient ses sympathies et elles perçaient jusque dans ses dépêches à Henri IV. Ce n'était pas l'homme qu'il fallait pour une pareille négociation, d'autant qu'on en avait un autre sous la main, et un autre que le ministre le plus influent dans la question désirait beaucoup mettre en évidence, son propre fils. Charles de Neuville d'Halincourt, fut dcnc désigné pour Rome. Comme il devait, suivant toute apparence, y rester longtemps, il emmena avec lui sa jeune femme et son train de maison.

Ce n'était pas son premier voyage en Italie. Lors du mariage d'Henri IV avec Marie de Médicis, il était allé, au nom du Roi chercher la princesse. Henri IV l'avait recommandé aux différentes cours d'Italie, et le sieur d'Halincourt « son conseiller en ses conseils, et capitaine de cent hommes d'armes », avait été accueilli, comme il convenait à la dignité de celui qui l'envoyait, et à la haute estime qu'inspirait son père en Europe.

Personnellement, ce n'était pas un diplomate de grande envergure. Sans nous arrêter au portrait peu flatteur, nous dirions presque à la charge, qu'en a fait ce malicieux peintre Tallemant des Réaux (1), il ne paraît pas avoir été non plus un gentilhomme de grande allure, une véritable grand seigneur. Mais il était, à tout prendre, un ambassadeur fort présentable, et qui s'acquitta honnêtement de sa mission. Le Pape et le Roi furent contents de lui, et lui en donnèrent des marques, le Pape, en tenant sur les fonts du baptême un de ses enfants, celui qui devait être notre Archevêque ; le Roi, en

(1) Tallemant des Réaux, dans ses *Historiettes*, nous raconte une scène entre d'Halincourt et le comte de Clermont-Lodève. Le premier y fait une figure un peu comique. Mais la scène a bien l'air d'être arrangée.

lui rendant à son retour, le gouvernement de Lyon. Les Vénitiens paraissent avoir éprouvé moins d'enthousiasme. Ami des Jésuites, qu'ils avaient bannis, fils d'un ministre tout dévoué au Saint-Siège, d'Halincourt leur était suspect. Aussi, malgré son séjour de plus d'un an dans la ville éternelle, d'Halincourt ne termina pas le différend ; cet honneur était réservé à un autre. L'histoire pourtant trouverait encore à glaner dans son ambassade. Elle est marquée, nous l'avons dit, par la naissance de deux enfants, dont l'un filleul du Pape, devait être notre archevêque ; dont l'autre, Ferdinand de Neuville, devait mourir évêque de Chartres. Camille de Neuville est né le 23 août 1607.

A la fin de l'année précédente, d'Halincourt recevait du Roi une lettre qui lui eut fait ouvrir de bien grands yeux, s'il eut pu connaître l'avenir. Le Roi lui écrivait pour le prier de recommander aux bontés du Pape, pour un tout petit évéché de France, un jeune diacre qui n'avait pas encore l'âge canonique. Ce jeune diacre s'appelait tout simplement Armand du Plessis de Richelieu !

Nos lecteurs, pensons-nous, ne nous reprocheront point de citer la missive royale. Henri IV recommandant Richelieu ! La situation déjà n'est pas banale :

« Monsieur d'Halincourt, (1) J'ay naguères nommé à Nostre Très Sainct Père le Pape, M. Armand-Jehan du Plessis, diacre du diocèse de Paris, frère du sieur de Richelieu, pour estre pourveu de l'Evesché de Luçon en Poictou, par la demission et la resignation qu'en a faict à son profit, M. François Hyver, dernier titulaire d'iceluy, et, parce que le dict du Plessis, qui est desjà dans les ordres, n'a encore du tout atteint l'aage requis par les saints decrets et constitutions canoniques pour tenir le dict Evesché, et que je suis très assuré que son mérite et suffisance peuvent aisément suppléer à ce deffault, je vous escrips cette lettre, affin que vous facies instance de ma part à Sa Saincteté pour luy en moyenner la dispense nécessaire, et vous y employer avec mon cousin, le cardinal de Joyeuse,

(1) Berger de Xivrey, *Recueil des lettres-missives de Henri IV*, tome VII, p. 53.

à qui j'en escris, de telle sorte que cette grâce ne luy soit refusée, parce qu'il est du tout capable de servir en l'Eglise de Dieu, et que je scay qu'il ne donne pas peu d'espérance d'y estre grandement utile, comme Sa Saincteté cognoistra par effet, priant Dieu, Monsieur d'Halincourt, qu'il vous ayt en sa saincte et digne garde ».

On voit par cette lettre quel connaisseur d'hommes était Henri IV, et comme il savait deviner le génie naissant. Il écrit presque dans les mêmes termes au Cardinal de Joyeuse. On dirait qu'il est impatient de voir la mitre sur la tête d'Armand du Plessis.

On sait si la commission fut bien faite. Nous n'avons pas à dire ici quelles en furent les suites pour l'histoire, ni si le génie de Richelieu fut toujours employé pour le bien de l'Eglise. Ce qui est piquant, c'est de voir Richelieu deviné ainsi et d'Halincourt faire la commission.

L'ambassadeur ne se doutait guère que ce jeune diacre devait un peu plus tard remplacer son père et qu'il allait bouleverser l'Europe. Il ne se doutait pas non plus que le frère de ce diacre, un chartreux, enfoui dans son monastère, et que personne ne connaissait, serait à Lyon, dont lui, d'Halincourt allait devenir gouverneur, la première puissance, un cardinal, le prédécesseur immédiat sur le siège de saint Irénée d'un enfant qui devait naître l'année suivante !

La Providence a de ces surprises et son action incessante est un des spectacles les plus intéressants de l'histoire.

Th. MALLEY.



UNE DOCTRINE

— Aimez-vous les Congrès?

— Certes, répond Alceste, pourvu que les bureaux des dits Congrès sachent réduire au strict minimum les congratulations officielles, nectar pour les dieux, pavot pour les simples mortels, pourvu encore qu'ils aient su canaliser l'éloquence débordante des trop nombreux orateurs de talent dont la France contemporaine est accablée. Oserai-je faire remarquer, que les congressistes les plus expérimentés ont une tendance fâcheuse à transporter dans de bonnes petites réunions d'arrondissement ou de doyenné, le plus solennel et le plus odieux appareil du parlementarisme le plus démodé ? Rien ne manque à un petit congrès qui se respecte, ni le coup de la dépêche, ni la série des bans, ni l'allusion ironique et gaie à une cantonade idéale après quelques pleurs versés sur l'absence de quelque personnage vainement attendu, ni l'alternance savante des interruptions et des marques d'approbation, ni les péroraisons optimistes qui provoquent parmi les assistants, des applaudissements frénétiques et qui permettent à chaque auditeur de s'en retourner chez lui reprendre ses pantoufles avec la certitude d'avoir, dans d'assez sérieuses proportions, sauvé la France. »

Philinte a déjà réduit à néant ces critiques. « Les petits côtés ridiculement humains des œuvres doivent-ils nous masquer le bien sérieux qu'elles réalisent ? Donc, continuons à tenir des congrès. »

Par delà Philinte et Alceste, ne pourrait-on pas chercher



des concepts plus virils ou plus pratiques? Est-il interdit de rêver d'un Congrès d'où les considérations trop banales ou trop oratoires seraient, aussi rigoureusement que possible, bannies? D'un Congrès où la réclame plus ou moins inconsciente et pieuse n'aurait que peu de place? d'un Congrès où des hommes cultivés et sérieux se réuniraient mais pour s'instruire?

Justement, les Congrès que tiennent les jurisconsultes chrétiens donnent cette sensation de simplicité dans le sérieux. On y voit des présidents présider sans emphase, des conférenciers s'expliquer sur les sujets qu'ils traitent, en avocats d'affaires, en professeurs ou en catéchistes, et, chose invraisemblable, des auditeurs plus préoccupés de comprendre que de manifester. Des spécialistes reprochent au bureau du Congrès de ne pas suffisamment émouvoir la presse pendant, après, et surtout, avant la grande semaine. Ils regrettent que des parties de plaisir semi-américaines ne viennent pas reposer les esprits, entre deux austères séances. Pas la moindre projection lumineuse, pas le plus petit lunch avec menu Adolphe Brisson-Sarcey, aucune visite aux ruines plus ou moins historiques du voisinage. Il est impossible que les congrès annuels des jurisconsultes chrétiens deviennent des événements mondiaux dont s'occupent si ingénieusement *Excelsior* et le *Matin*.

Cependant, même sous le règne de M. Jaurès, il demeure vrai que les idées justes ont une force invincible. Que les journaux se taisent ou qu'ils daignent insérer en quatrième page, quelques notes fournies par le secrétaire du Congrès, cela n'a peut-être pas autant d'importance qu'on semble le penser ou le dire dans certains milieux même catholiques. Ce qui est beau, c'est l'obstination de quelques croyants à affirmer dans toutes les villes de France, des vérités méconnues momentanément, par la foule, mais belles, mais hautes, mais catholiques, mais nécessaires à la vie d'un peuple. Pour s'être fait attendre d'ailleurs, leur succès n'en est pas moins certain. Les idées que défendent les jurisconsultes chrétiens trouvent aujourd'hui en France, des intelligences et des cœurs pour les comprendre, les aimer passionnément et les vivre.

Ainsi qu'en témoigne la remarquable collection de leur re-

vue, ils ne font que du droit et de la politique. Et quelle politique ! la politique catholique, théocratique, antilibérale et antidémocratique ! Il y a là de quoi mettre en fuite d'innombrables électeurs qui se croyant nés malins, s'imposent l'obligation de devenir pratiques et partant, de mépriser tout ce qui offre quelque apparence de désintéressement. Le merveilleux, c'est qu'ayant de telles dispositions d'âme ils osent se dire chrétiens et Français.

Ne perdons pas nos instants à convaincre ces gens trop habiles.

Mais de sincères et ardents catholiques s'exposent, tous les jours, à méconnaître la noble doctrine de nos jurisconsultes et aussi, oui, il faut y prendre garde, la doctrine même de l'Eglise. Ils disent dans un élan de ferveur religieuse : « Nous ne nous occupons pas de politique ; la seule religion absorbe toutes nos pensées et toute notre activité. » Sous cette formule en apparence si prudente, se cachent d'énormes équivoques et même de graves erreurs. En fait, politique et religion sont deux mots presque synonymes dans la pensée du peuple souverain. Celui-là fait de la politique qui va à la messe, qui met ses enfants dans des établissements religieux, qui paie le Denier du Culte. La politique de la troisième République a une base d'airain, disait Jules Ferry, savoir la législation scolaire, elle a un critérium, affirma M. Briand, et nous savons que ce critérium est dans l'œuvre de combat qui a pour objectif unique, la ruine de l'Eglise. Permis à un catholique de ne pas faire de politique, mais il ne doit pas ignorer que des hommes politiques, des politiciens, par des procédés politiques (élections, lois, mesures administratives) anéantissent méthodiquement toute vie catholique en France.

L'Eglise, du reste, ne professe pas pour la politique l'horreur dont se targuent quelques-uns des nôtres. Comme au temps de Nestorius et d'Eutychès, elle définissait les deux natures, comme au XVIIe siècle, elle condamnait les théories jansénistes sur la liberté et la grâce, ainsi, de nos jours, elle consacre ses plus importantes, ou du moins, de très importantes délibérations doctrinales aux rapports de l'Eglise et de l'Etat. Sujet politique, je pense. N'est-il pas surtout question de po-

litique dans l'encyclique *Mirari vos*, dans le *Syllabus*, dans l'encyclique *Immortale Dei*, dans l'Encyclique *Vehementer*, dans l'Encyclique sur le *Sillon ?* Il est entendu que l'Eglise s'accommode théoriquement de la république, aussi bien que de la monarchie. Mais sur les principes politiques fondamentaux elle professe des opinions aussi explicites qu'officielles et obligatoires. Nous savons ce qu'un catholique doit penser de la souveraineté populaire, du libéralisme, de la suprématie du pouvoir civil, du socialisme, de l'égalité des cultes, de la neutralité scolaire, de la liberté d'enseignement, des droits de l'Etat, etc., etc.

L'Eglise a donc un enseignement politique d'ailleurs homogène, complet et même humainement parlant, incomparable ; elle fait de la politique spéculative et pratique. Il se trouve qu'aujourd'hui, les âmes se gagnent ou se perdent sur le terrain politique.

En choisissant pour objet unique de leurs études, la politique et le droit, les jurisconsultes chrétiens se sont donc établis non pas sur les frontières, mais au centre même de la vie doctrinale de l'Eglise, ajoutons et de la plus dramatique actualité. D'une part, l'insuffisance, la bassesse et la décrépitude de la doctrine quatre-vingt-neuviste ou révolutionnaire apparaissent chaque jour à un peu plus grand nombre de Français. C'est le moment d'opposer à ces funestes vieilleries, la positive et éternellement jeune doctrine de l'Eglise. D'autre part, les lois de persécution font de la vie de tous les hommes d'œuvre une bataille incessante dans le maquis de la procédure. Qui n'a pas à défendre une église, ou une école, ou un patronage, ou une donation pieuse? Il faudrait toujours avoir un Code sous la main, mais peut-être suffirait-il de se procurer une collection de la *Revue des Institutions et du Droit*. Dès 1888, M. Lucien Brun pouvait dire à ses collaborateurs et amis : «...Douze fois nous avons eu la joie de resserrer, dans ces assises fraternelles, les liens qui nous unissent par le charme d'une amitié solidement fondée sur l'estime mutuelle et la communauté de foi, d'espérance et de dévouement à l'Eglise.

Vous ne vous êtes pas bornés, Messieurs, à l'étude des législations actuelles et des moyens de défense que la loyale in-

terprétation des textes pouvait offrir aux personnes et aux œuvres menacées par la judaïque habileté des juristes d'Etat. Vous avez voulu scruter la valeur juridique de cette législation elle-même, remonter aux premiers principes du droit naturel, vous éclairer des lumières de théologie. A chacune des questions dont l'entreprise de l'impiété moderne appelait l'examen, vous avez donné la réponse, et avec une sûreté de doctrine à laquelle la plus haute autorité qui soit au monde me permet aujourd'hui de rendre ce témoignage, vous avez exposé la thèse de droit.....

..... Messieurs, c'est ce qui reste dans les intelligences et dans les mœurs, dans les institutions et dans les lois, des œuvres dues à l'inspiration de la religion, c'est cela seul qui soutient encore l'édifice chancelant sous lequel la société moderne abrite son orgueil et son ingratitude ; oui, cela et cela seul retarde l'écroulement qui, avec les monuments de la civilisation, les conquêtes de la science et tous les progrès dont notre siècle est si fier, ensevelirait les éléments même de toute vie sociale.....

..... La vérité, Messieurs, c'est le bien suprême, ce sera l'honneur de notre vie de l'avoir cherchée avec persévérance et servie avec fidélité. »

Si M. Lucien Brun revenait aujourd'hui parmi nous, il constaterait que ses fils et successeurs sont demeurés fidèles à sa pensée fondamentale, mais aussi, qu'ils l'ont complétée et adaptée à des temps plus difficiles.

Entre tous les rapports qu'ont recueillis les rédacteurs de la *Revue des Institutions et du Droit,* il en est un qui me paraît intéressant et significatif, c'est celui de M. Victor Nicollet, sur l'étude du droit canon (novembre 1888). Aujourd'hui, l'éloge du droit canon est facile et presque superflu dans les milieux ecclésiastiques et même catholiques. Mais il n'en allait pas tout à fait de même il y a un quart de siècle. Par l'organe de son rapporteur, M. Nicollet, le groupe des jurisconsultes constatait et jugeait un état de choses lamentable, puis, il annonçait la ferme volonté de réagir. «... Un des plus grands services qui nous aient été rendus, dans l'enfance de l'Europe moderne (daigne-t-on seulement le savoir aujourd'hui?) nous

le devons au droit canonique, qui, plus encore que le droit romain, fit l'éducation juridique de la France et de l'Italie, et nous délivra même d'une foule de subtilités que le droit romain nous avait léguées. Et aujourd'hui, que dire de nos jurisconsultes? Serait-il téméraire d'avancer que, triomphalement sevrés du droit canon, ils retournent à l'esprit étroit et matérialiste des légistes et des byzantins? La noble et grave jurisprudence n'a-t-elle pas dégénéré pour devenir la pâle érudition des textes et l'art mesquin des distinctions ingénieuses? Le droit naturel, la philosophie du droit, n'ont-ils pas à peu près rejoint le droit canonique dans l'oubli dédaigneux des hommes de loi comme dans l'ostracisme des législateurs? Qu'est devenu le droit des gens ? N'a-t-il pas peu à peu cédé la place à la force ?

Il appartient à ce Congrès, dont le programme est l'union de l'Eglise et de l'Etat, et qui a le bonheur de se tenir dans la capitale du droit antique et du droit chrétien, de ramener l'attention sur une étude si négligée, et dont il sera facile de prouver l'importance après en avoir esquissé la notion générale... »

Au groupe qui compte à son actif de tels actes de prévoyance politique et religieuse, appartient ou du moins doit appartenir une très grande autorité. Dans cette course néfaste à la sécularisation de toutes les formes de l'activité intellectuelle, qui marque une période récente de notre histoire, on vit des catholiques laïciser toutes choses, la question sociale, les études bibliques, la critique historique, les formules dogmatiques et jusqu'aux manifestations du sentiment religieux. Presque seuls, les jurisconsultes chrétiens qui étaient des laïcs pour la plupart, s'obstinèrent à parler, à penser, à agir, à combattre en clercs, je veux dire en savants hommes d'Etat et en consciencieux hommes d'Eglise. A remplir cette noble mission, ils acquirent une solide réputation de cléricaux qu'ils n'ont point encore perdue ; ils parurent travailler dans un certain isolement.

Mais, de nos jours, la maternelle Eglise et la cruelle expérience ont condamné, avec une égale force tous ces essais inconsciemment modernistes, où ne se révélait d'ailleurs, au-

cun excès de courage. On commence à découvrir que l'intérêt bien compris des catholiques est encore de s'affirmer catholiques, c'est-à-dire de ne pas masquer ni altérer la Vérité intégrale et de défendre le droit, non pas le droit défini par les protestants ou les juristes interprètes de la Révolution, mais le Droit tel que l'enseigne l'Eglise ennemie de la Révolution. Honneur aux jurisconsultes catholiques qui ne consentirent jamais à méconnaître l'importance immense et la beauté du droit canon !

Ce faisant, ils ne sauvèrent pas seulement l'honneur du drapeau, ils déterminèrent encore, et sans doute pour une longue période d'histoire, l'objet de nos études les plus nécessaires et de nos devoirs les plus impérieux. Certes, personne ne songe à nier la question sociale si admirablement délimitée par Léon XIII et Pie X. Mais qui ne voit que d'innombrables jeunes gens ont apporté dans leurs études politico-économiques des exagérations déplorables, des intempérances de vocabulaire révolutionnaire et une incompétence notoire? Les jurisconsultes chrétiens, eux, s'étaient bien trop assimilé la pensée de leur grand ami, le marquis de La Tour du Pin, pour se désintéresser et des principes fondamentaux de l'association, et des rapports des patrons et des ouvriers, et des changements économiques survenus dans le monde depuis un siècle. Non, ils ne négligèrent pas la question sociale, mais ils la situèrent dans l'ensemble des problèmes vitaux, ils la traitèrent en l'unissant aux autres questions, ils eurent le courage de la subordonner aux intérêts spirituels toujours plus précieux que les intérêts temporels. *Non in solo pane vivit homo.* Bref, ils eurent un plan d'études qui s'inspirait des plus hauts enseignements de l'Eglise et tenait compte des réalités contemporaines. Sagesse rare chez les hommes et même dans les groupes réputés les plus intellectuels de notre temps, sagesse qui a porté ses fruits. Pour se donner la certitude absolue qu'ils sont dans la double vérité de l'orthodoxie et de la réalité, les jurisconsultes chrétiens d'aujourd'hui n'ont qu'à relire l'admirable synthèse que composait, au nom de leurs prédécesseurs, M. Victor Nicolet.

« ... Il est souvent difficile de délimiter les deux pouvoirs

(de l'Eglise et de l'Etat) et de tracer la frontière entre les deux législations. Elles se rencontrent sur un certain nombre de terrains qu'on appelle *mixtes*. Notre Congrès a magistralement parcouru ce domaine si délicat et si disputé : les manifestations extérieures du culte, la législation civile du mariage et le divorce, le droit d'enseignement, le droit d'association et la liberté des congrégations, la liberté de la chaire chrétienne, la propriété ecclésiastique, le budget des cultes, la liberté des vocations, l'inviolabilité des églises, des cimetières et des fondations hospitalières, etc.

Tout cela, qui est l'élément le plus précieux de la vie des nations et des particuliers, tout cela est, en quelque sorte, la *frontière* de l'Eglise et de l'Etat. Eh bien ! les questions de frontière doivent être tranchées de concert par le respect des droits, et non par l'abus de la force. Lorsque l'Etat s'avise de les trancher seul par le droit du plus fort, il blesse la première des libertés confiées à sa protection, la liberté des âmes. D'ailleurs, s'il doit y avoir entre les deux sociétés une prépondérance, à quel titre appartiendrait-elle à la société temporelle? Ne faut-il pas, au contraire, reconnaître que son but est nécessairement subordonné à celui de la société spirituelle, lequel est assurément plus élevé, plus grandement utile et en rapport plus direct avec la fin dernière de l'humanité? Il en résulte que le droit civil ne peut, sans faillir à sa mission, violer les lois de l'Eglise ; il y a plus, il doit y puiser ses inspirations et y plonger ses racines. « Il y a, dit Toullier, l'un de nos « grands jurisconsultes modernes, bien oublié cependant, il y « a une alliance réelle et nécessaire entre le droit civil, la « morale et la religion. C'est de leur accord que dépendent « la bonté des institutions d'un Etat, la paix de la société et « le bonheur de chacun de ses membres en particulier..... »

....

Quel noble langage ! Comme il répond bien aux besoins éternels et actuels de l'Eglise, et comme il nous repose du médiocre empirisme qui sévit dans d'autres Congrès !

Il ne faut pas songer à résumer ici, même succinctement, les principales questions étudiées par les jurisconsultes chrétiens au cours de leurs trente-cinq Congrès. J'en choisirai

deux cependant, qui ne sont peut-être pas plus importantes ni plus intéressantes que d'autres, mais qui fournissent à nos chers jurisconsultes l'occasion de montrer à tous, la sûreté de leur doctrine et leur sens de la haute actualité.

C'est d'abord le droit d'enseignement envisagé à la fois sous son aspect théologique et dans ses conséquences pratiques. Depuis le Congrès de Lyon, tenu en 1885 où le principe de ce droit eut les honneurs de toutes les séances, jusqu'au Congrès de Valence (1910), innombrables furent les rapports de nos jurisconsultes sur l'école (hommes, choses et doctrine). Ainsi se maintint, grâce à eux, sans interruption et sans la moindre défaillance, une des plus nobles traditions de l'Eglise de France persécutée. Jamais son droit divin et son essentiel devoir d'enseignement ne furent passés sous silence. Des sages ont reproché à la lettre des évêques sur les devoirs scolaires des parents chrétiens d'avoir éclaté comme un coup de tonnerre dans un ciel serein, en termes prosaïques, de manquer de précédents. Je me permets de conseiller à ces trop sages critiques, de parcourir la liste des lettres écrites par le seul Léon XIII, pour la condamnation des écoles neutres, aux évêques de toutes ou de presque toutes les nations catholiques. Du 20 août 1880 au 9 mars 1894, on ne compte pas moins de dix-huit documents officiels (discours de Léon XIII et circulaires de la Sacrée Congrégation de la Propagande), où s'affirme l'intégrale et intransigeante doctrine de l'Eglise en matière scolaire. Chez nous, les jurisconsultes chrétiens ne cessèrent de faire écho, aux protestations mais surtout aux affirmations doctrinales du Souverain Pontife. En marge du rapport présenté au Congrès de 1888, par M. Just Guigou, professeur à la Faculté libre de Marseille, un rédacteur de la *Revue des Institutions et du Droit* a pu écrire les fières lignes que voici :

— Nous recommandons à nos lecteurs l'ensemble du Congrès international d'enseignement tenu à Lyon en 1885. On trouvera le compte rendu complet dans les XXVe et XXVIe volumes de la *Revue*.

Pour la question de principe : A qui appartient le droit d'enseigner, — voir rapport du R. P. Dumas. — Origine du droit

d'enseignement ; — Nature de ce droit ; — Quelle doit être, dans la possession de ce droit, la part du père de famille, de l'Eglise et de l'Etat? XXV[e] volume, page 352.

Rapport de M. l'abbé Chère. — Droits de l'Etat en matière d'enseignement. — Conception vraie et chrétienne de l'Etat. — Quels sont les droits en matière d'enseignement? — Où s'arrêtent ces droits? — Développement de dix-neuf propositions, XXV[e] vol., p. 370.

Rapport de M. Ancelot. — Mission de la famille, de l'Eglise dans l'enseignement. — Rôle des citoyens, de l'Etat, de la Commune.

Pour l'état actuel de l'enseignement en Europe. — Voici les rapports de M. Onclair et de M. Temmerman, pour la Belgique, p. 453 et 463 ; — de M. Walter Kampfe, de Salzbourg, pour l'Autriche, p. 476 ; — pour l'Allemagne, p. 480 ; — de M. de Volpe-Landi, pour l'Italie, p. 485 ; — de M. de Boucherville, pour les colonies anglaises, p. 488 ; — de M. Henri de Lestelley, pour les Etats-Unis, XXVI[e] vol., p. 26.

Pour la question historique, voir le Rapport de M. Albert Desplagnes, sur l'histoire de l'enseignement public en France, XXVI[e] vol., p. 3.

Pour la législation actuelle en France, voir le Rapport de M. Paul Besson, XXVI[e] vol., p. 31 ; — Pour l'enseignement primaire, M. Bresson, XXVI[e] vol., p. 53.

Voir un rapport de M. Gavouyère, sur ce que pourrait être l'organisation de l'enseignement supérieur, XXVI[e] vol., p. 122, — et de M. l'abbé Dechevrens, sur les grades universitaires.

Pour l'application des principes, voir le rapport de M. Auguste Roussel, sur l'Etat enseignant et l'Université. — L'Université (ou l'Etat enseignant) pourrait-elle être conservée dans un Etat chrétien? — Est-il nécessaire de la supprimer? — Est-il possible de la supprimer? — Réponse aux objections, XXVI[e] vol., p. 101.

On peut consulter aussi la Table générale de cette Revue. On y trouvera un grand nombre d'études sur l'enseignement, considéré sous divers points de vue. »

A tous ces travaux qu'énumère le saisissant résumé de

M. Henry Lucien-Brun, sont venus s'ajouter d'autres études toutes animées du même esprit.

L'homogénéité de cette œuvre magnifique se réalise, je ne dis pas seulement dans une stricte et sévère orthodoxie, mais bien plus volontiers, dans un ardent et joyeux et débordant amour de la pure vérité catholique. Libéraux et modernistes croient faire preuve de distinction et d'esprit en prenant un air maussade, toutes les fois qu'ils parlent d'orthodoxie : ils ont toujours l'air de dire : « Pourtant, ce que nous venons d'écrire n'est point si hérétique ! » Les jurisconsultes chrétiens n'ont pas de ces préoccupations négatives. Ils demandent : « Où sont-elles les sources les plus abondantes de la doctrine catholique? Nous voulons les capter pour les répandre, autant qu'il dépendra de nous dans les terres desséchées par l'incrédulité et peut-être aussi par le minimisme de certains croyants. »

Au fait, les jurisconsultes choisissent assez bien leurs auteurs. Pour savoir exactement qui, de l'Eglise, de l'Etat ou du père de famille a le plus de droits à enseigner l'enfant, M. Just Guigou s'adresse à Léon XIII, au Père Liberatore et au Père Dumas, le très regretté doyen de notre Faculté de théologie. Les magnifiques résultats de cette consultation les connaît-on bien aujourd'hui, dans les régions catholiques même les plus éclairées? Trop modestes, nous consumons tous notre vie dans l'accomplissement consciencieux de nos devoirs pédagogiques ou catéchistiques, sans oser regarder par delà ce qu'on appelle à tort la liberté, et qui n'est qu'un fragment odieusement mutilé de monopole. Il importe cependant pour la clarté et l'énergie de nos revendications, il importe que nous soyons fixés sur les droits respectifs de la famille, de l'Eglise et de l'Etat. « S'il faut en croire un Albert Duruy, l'Etat n'a ni qualité, ni compétence pour enseigner ». C'est pour cela sans doute qu'il revendique et possède depuis Napoléon, un monstrueux monopole. Par contre, l'Eglise a des droits positifs qu'on viole outrageusement tous les jours. « En vertu de leur baptême, les enfants catholiques sont devenus les fils de l'Eglise. Par elle, dans le baptême, ils ont été engendrés à Jésus-Christ et c'est par Jésus-Christ qu'elle

doit les élever et les faire grandir. Comment un Gouvernement pourra-t-il lui faire cette violence odieuse de lui ravir ses enfants, de les arracher de ses bras? Le père de famille même n'aurait pas ce droit? En les présentant aux fonts sacrés, il a reconnu les droits de Jésus-Christ sur eux, et la maternité de l'Eglise. » (Liberatore).

Quand un catholique a fait cette haute vérité consubstantielle à son âme, il ne se résigne pas au monopole, et comme les jeunes disciples de Lamennais, il voue dans son cœur à l'Université une noble et immortelle haine. *Delenda Carthago.*

Chimère et dangereux enfantillage, clament en chœur les sages, les modérés et les libéraux qui sont tous des sages par définition.

Au lieu de répondre, les jurisconsultes catholiques se demandent quels sont les moyens pratiques de détruire — lisons bien — l'Université, l'Université au singulier, c'est-à-dire la vaste caserne bureaucratique conçue par les Jacobins et organisée par Bonaparte. « Il en est, remarque la *Revue des Institutions et du Droit*, il en est qui conseilleraient à un gouvernement chrétien, quelque chose de moins radical, savoir, la conservation de l'Université avec l'augmentation de la liberté. Ils sont dans l'erreur... S'ils croient par les moyens qu'ils proposent, remédier au mal... La Restauration aussi, conserva l'Université, espérant l'améliorer. Mais c'est en vain qu'on mettait à sa tête l'abbé de Frayssinous, en vain que les évêques et le clergé étaient appelés à prendre une large part à ses conseils ; le vice organique de l'institution continuait de tout rendre inutile et de tout corrompre. »

Bien dit : de grâce, ne nous berçons pas de l'illusion que le vice organique de l'institution est guérissable.

D'autre part, la destruction de l'Université-caserne n'apparaît pas à qui veut bien réfléchir, comme l'entreprise colossale dont s'effraient certaines imaginations. Même sous le régime odieux que subit la France, les collèges catholiques, envers et contre tous, prospèrent. Il n'est point nécessaire que le Gouvernement, s'il devient chrétien, perde son temps et dépense son argent en leur faveur. Qu'il supprime seule-

ment les fiches dans les administrations civiles ou militaires, et toutes ou presque toutes les familles aisées confieront leurs enfants à nos professeurs ecclésiastiques. Adieu lycées et collèges, adieu budget de l'enseignement secondaire !

Que faudrait-il pour donner l'essor à nos universités catholiques? A peine quelque chose comme la chiquenaude cartésienne. Quant aux Facultés de l'Etat, aujourd'hui esclaves de la bureaucratie jacobine, l'opération ne serait ni longue, ni difficile qui les transformerait en universités régionales, vivant une vie autonome et intéressées par là même, à ne pas permettre la résurrection de ce qui est aujourd'hui l'Université. Il ne serait ni courageux, ni habile de renoncer au *Delenda Carthago*.

Après la question scolaire, il n'en est pas de plus intéressante pour les Français de 1912, que la question des syndicats. Justement, dans leur dernier Congrès à Arras, les jurisconsultes se sont très sérieusement occupés de cette terrible chose qu'est le syndicat. Dans sa Lettre pastorale d'ouverture, Monseigneur Lobbedey s'était contenté de formuler — très finement d'ailleurs — un certain nombre d'interrogations : « Que faut-il penser du mouvement syndical ? et puisque vraiment, il paraît trop étendu et trop puissant pour être absolument comprimé, et qu'il faut bien en tenir compte, vous nous direz, Messieurs les jurisconsultes, comment on pourra le purifier des utopies et des violences révolutionnaires, et comment il sera possible de désarmer les préventions tenaces que de lamentables abus ont fait naître et qu'on remarque dans les milieux patronaux et chez beaucoup d'ouvriers raisonnables et honnêtes. »

Les jurisconsultes catholiques ont répondu à cet interrogatoire de Mgr d'Arras, mais leurs réponses ne me sont connues que par un procès-verbal un peu succinct des séances du Congrès. Seule, la docte conférence de M. l'abbé Fontaine m'arrive sous forme d'épreuve. Ah ! il n'est pas tendre pour les syndicats, Monsieur l'abbé Fontaine, surtout pour les syndicats interprofessionnels ! Il n'éprouve aucune sorte d'admiration pour le droit de grève et il prend soin de ne pas demander que ce menaçant droit de grève soit étendu aux fonc-

tionnaires. Bref, sa conférence est un réquisitoire fortement motivé, dépourvu de toute préoccupation oratoire, mais d'autant plus terrible. Il est douteux qu'on puisse anéantir ou même affaiblir sérieusement son argumentation de théologien-juriste tranquille et convaincu. Mais ne pourrait-on pas élargir sa thèse et se placer à un point de vue un peu différent de celui qu'il a adopté? Tels qu'on les voit fonctionner, les syndicats font le plus souvent œuvre révolutionnaire ; ils sont de la quintessence d'anarchie. Mais les auteurs responsables du mal, faut-il les chercher, je ne dis pas parmi les syndicalistes, mais même parmi les meneurs actuels des syndicats ?

Dans leurs prochains congrès, les jurisconsultes catholiques renseigneront notre incompétence.

Je me permets de leur souhaiter tout le succès que mérite leur noble et persévérant effort, c'est-à-dire l'attention de toute la France catholique. Enfin, enfin, tout cet appareil oratoire où entrent tour à tour ou en même temps, un minimum et un maximum d'inconscient charlatanisme commence à lasser les Français et les Françaises submergés par ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui, l'éloquence. Le temps approche peut-être où le bon sens national restauré exigera de ceux qu'il aura pris pour maîtres, non point des sonorités de langage, ni une virtuosité de rhéteur, ni une mimique de comédien, ni un pathétique de mélodrame, mais des raisons solides exposées en un langage clair.

La moisson prochaine change de teinte. N'est-ce pas, Messieurs les jurisconsultes catholiques, qu'elle apparaît déjà blanchissante ?

Abbé DELFOUR.



A PROPOS D'UN RÉCENT OUVRAGE

SUR

L'HYPNOTISME (1)

Opinions du R. P. Castelein

Depuis une trentaine d'années surtout, la question de l'hypnotisme est traitée de toutes les manières et agitée dans tous les sens. De là une littérature si abondante qu'il serait impossible d'en dresser le catalogue complet. Les auteurs de ces ouvrages ou de ces articles représentent toutes les écoles et toutes les croyances. A côté des Charcot, des Bernheim, des Bérillon, des Pierre Janet, il y a d'autres docteurs, non moins dignes de crédit, les Hélot, les Lapponi, sans oublier des expérimentateurs hardis comme les de Rochas, ni des auteurs ecclésiastiques, comme les PP. Franco, Coconnier, et le vieux moraliste de *l'Ami du clergé*.

Est-on arrivé, parmi les catholiques du moins, à des conclusions pratiques solidement établies et incontestées? On ne le voit pas encore. En attendant cet accord, un champ trop libre est laissé aux exploiteurs d'une certaine crédulité qu'on peut qualifier tour à tour de scientifique et de superstitieuse.

(1) *Les phénomènes hypnotiques et le surnaturel*, par A. Castelein S. J. 321 p. in-16. Bruxelles 1911.



Leurs prospectus et leurs autres réclames s'étalent un peu partout et jusque dans des journaux catholiques ; les augures de la nouvelle science ou de la nouvelle religion ouvrent des cabinets de consultation et même des cours d'hypnotisme, dont les leçons sont imprimées et envoyées à domicile contre bonne rétribution. — C'est du charlatanisme, dira-t-on, et il n'y a que des naïfs qui s'y laissent prendre — Le charlatanisme est évident ; mais il y a des adeptes très sérieux de l'hypnotisme, dont la naïveté est le moindre défaut. Ils entendent se servir de ces moyens équivoques pour faire leur chemin dans le monde et acquérir sur leurs semblables tout l'ascendant qui leur est nécessaire. Ils y parviendront, pensent-ils, en cultivant les forces psychiques dont la nature les a doués ; en les développant, ils deviendront des « surhommes ». En réalité, ces « surhommes » en espérance, sont brisés souvent avant de parvenir, et quand ils réussissent, ils ne sont que des hommes de proie. Il faut leur résister et soustraire à leurs prises les âmes de bonne volonté qui demandent à l'Eglise d'être éclairées et défendues.

Il importe donc que les écrivains catholiques soient d'accord sur ces matières et que, si des divergences notables persistent sur la théorie, ils soient unanimes du moins sur les règles pratiques. Malheureusement, cette unanimité laisse beaucoup à désirer. Une preuve évidente en est précisément dans l'ouvrage que nous allons étudier. Le but de cet article est simplement d'en critiquer les principales conclusions et de montrer que l'attitude choisie par l'auteur n'est pas celle que doivent prendre les écrivains catholiques qui traitent de ces matières.



L'auteur a formulé nettement ses conclusions les plus décisives et voici la première :

« I. Les phénomènes hypnotiques, considérés dans les procédés qui les font naître et les effets généraux qui en sont la conséquence, sont des phénomènes naturels, dont la psychologie traditionnelle, aidée de la physiologie moderne, fournit une explication vraisemblable. A côté de ces phénomènes naturels

qui seuls appartiennent à la science loyale et sérieuse, on a constaté un petit nombre de phénomènes extranaturels, dont la théologie rend compte en les rapportant à des pratiques immorales et superstitieuses » (p. 315-316).

— La première partie de cette conclusion n'est point démontrée. Sans doute la physiologie, d'accord avec la psychologie scolastique, explique assez bien le *comment* ou les causes immédiates et instrumentales d'un bon nombre de phénomènes hypnotiques ; mais la cause principale et certaine de ces phénomènes nous échappe toujours. Car il ne suffit pas de dire que tous les sens internes sont organiques ; que ces sens, avec leurs organes, peuvent dans un état anormal être dissociés, agir indépendamment, les uns étant endormis ou paralysés, les autres étant exaltés ; que la mémoire, l'imagination, l'esprit lui-même et la volonté, d'une manière indirecte, subissent les conditions des organes et que leur activité devient comme automatique ; que l'automatisme de l'hypnotisé passe sous la direction de l'hypnotiseur qui sait en disposer, etc. Rien de tout cela ne permet d'affirmer que la cause première, principale, suffisante des phénomènes hypnotiques c'est l'organisme seul avec la suggestion de l'hypnotiseur et les autres procédés qu'il emploie (regard fixé, occlusion des paupières, etc.)

C'est d'autant plus douteux que parmi ces phénomènes il en est certainement d'*extranaturels*.

L'auteur le reconnaît, comme on l'a vu ; mais il estime qu'ils sont en « petit nombre ». En est-il bien sûr? Est-il bien sûr que l'ensemble des phénomènes hypnotiques : hallucinations de tous les sens, ordres accomplis automatiquement, suggestions à échéance, etc. sont purement naturels et qu'aucune cause spirituelle n'intervient entre l'opérateur et le sujet? Les opérateurs les plus habiles, ne nous fournissent eux-mêmes aucune explication. Un jour que Charcot poursuivait ses expériences sur une névrosée de la Salpétrière et lui suggérait toutes sortes de visions et de paralysies, le philosophe Delbœuf, qui assistait à la séance, lui demanda : Comment cela se fait-il? — Je n'en sais rien, répondit Charcot. Et, en effet, c'eût été avouer son ignorance que de répondre que la suggestion verbale agissait sur l'imagination du sujet,

paralysant telle ou telle de ses facultés ou lui donnant les sensations évoquées. Les explications qu'on a essayé de donner de la suggestion à échéance sont encore plus invraisemblables. On a dit, par exemple, que la suggestion est comme un germe déposé dans la mémoire organique et inconsciente, et que ce germe en évoluant produit automatiquement son effet au moment marqué. Que de merveilles on a fait produire à cet inconscient ! Il est en chacun de nous et il est plus intelligent que nous-même. Le tout serait de savoir s'en servir et de lui dérober ses secrets. Pierre Janet estime que cet inconscient explique tous les cas de possession et qu'il n'y a pas d'autre diable, en définitive, que l'inconscient.

Le R. P. Castelein, au contraire, entend bien faire la part du diable ; mais cette part serait petite, le malin n'interviendrait que « de loin en loin » dans les phénomènes hypnotiques. La raison de cette opinion serait que l'ensemble des phénomènes hypnotiques peut s'expliquer à la rigueur par des forces purement naturelles. On peut en douter. Et puis, il ne faut pas oublier que tels phénomènes qui, dans un cas donné, sont produits par les seules forces de la nature (somnambulisme, épilepsie, frénésie, folie) peuvent avoir, dans d'autres cas, une cause extranaturelle, qui se sert d'ailleurs des forces de la nature. Quoi qu'il en soit, il nous suffit ici que l'on convienne qu'il y a des phénomènes hypnotiques dont le caractère est diabolique. Car tous les phénomènes hypnotiques sont liés si étroitement entre eux depuis les plus simples jusqu'aux plus extraordinaires, on passe si facilement des uns aux autres, que tous sont suspects. Cette considération justifiera la règle pratique qui sera proposée tout à l'heure.

La seconde conclusion que nous avons maintenant à examiner est peu importante en elle-même ; mais elle montre combien ceux qui admettent un hypnotisme scientifique sont peu d'accord sur la véritable cause des phénomènes. Ici l'auteur émet un doute plutôt qu'une affirmation et se montre disposé à reconnaître quelque valeur aux procédés du magnétisme : « En considérant, dit-il, l'ensemble des phénomènes naturels qui caractérisent l'état hypnotique, il semble qu'il faille les expliquer par l'influence psychique plutôt que par

un effet physique ou dynamique. Dans l'état hypnotique, le rôle prépondérant, sinon exclusif, appartient à la suggestion. Toutefois, on peut douter si l'état de suggestion hypnotique ne peut pas être provoqué ou du moins favorisé par une action dynamique sur le système nerveux. » (p. 316). — Il nous suffit de remarquer cette divergence d'opinions parmi les théoriciens et les praticiens de l'hypnotisme. Puisqu'ils sont si peu d'accord sur la principale cause des phénomènes, les uns la regardant comme psychique, et les autres la regardant comme dynamique ou physique, nous avons une nouvelle raison de nous montrer méfiants et de refuser à l'hypnotisme un caractère vraiment scientifique.

La troisième conclusion que nous avons à examiner est particulièrement grave : « Dans sa nature, dit l'auteur, l'état hypnotique n'est pas nuisible. Entre des mains intelligentes et sûres, il peut devenir un excellent principe de médecine morale et un agent thérapeutique d'une incontestable utilité » (p. 316). — Il paraît, au contraire, que l'état hypnotique est « nuisible dans sa nature ». Car cette dissociation cérébrale qui le constitue et qui est reconnue par l'auteur, est quelque chose d'anormal, qui produira facilement de mauvais effets à brève ou à longue échéance. De fait, on convient généralement que la pratique habituelle de l'hypnotisme affaiblit la volonté, aggrave souvent les désordres nerveux au lieu de les corriger, diminue l'empire que toute créature raisonnable a naturellement sur elle-même, en vertu de sa raison, de sa conscience et de son libre arbitre ; elle tend à faire prédominer l'inconscient sur le conscient, les inclinations instinctives sur les habitudes acquises par un exercice volontaire et délibéré. Même une seule expérience hypnotique ne va pas sans danger.

Il est vrai que notre auteur ajoute que la pratique de l'hypnotisme doit être confiée à des « mains intelligentes et sûres ». Mais quel est le praticien qui peut se flatter de manier avec sûreté les phénomènes hypnotiques, de pétrir pour ainsi dire le cerveau de son sujet sans léser aucun organe, sans y déposer aucun germe de maladie qui éclatera tôt ou tard? Pour n'être pas apparente d'abord, la tare n'en sera pas moins réelle.

Il y a donc au moins quelque hardiesse à prononcer que

l'état hypnotique peut devenir « un agent thérapeutique d'une incontestable utilité ». Beaucoup de médecins à qui ne manquent ni une science approfondie ni une longue expérience, refusent d'employer l'hypnotisme comme moyen thérapeutique. Plusieurs, après expérience, renoncent à suivre cette voie dangereuse. A plus forte raison, la réserve s'impose, s'il s'agit de l'application de l'hypnotisme à la « médecine morale ». Sous le nom de « médecine morale », il s'agit ici de la morale elle-même et nous entrons sur le terrain propre de la théologie et de la philosophie. Or, il n'est pas admissible que l'hypnotisme pourra être un moyen de culture pédagogique et morale. C'est par la vertu que l'homme s'améliore et non par des procédés empiriques ; or, la vertu s'acquiert par la bonne volonté et un exercice persévérant et éclairé. C'est par l'instruction, la discipline, la persuasion et le bon exemple qu'on forme la jeunesse. A ces moyens naturels s'ajoutent les moyens supérieurs qui sont la prière, les sacrements, les considérations si élevées et si touchantes que la foi nous fournit. Qu'un certain régime soit encore nécessaire à une bonne éducation et à la pratique de la vertu dans tous les âges de la vie, je ne le conteste pas. Mais ce régime physique, hygiénique, médical, si l'on veut lui donner ce nom, rentre dans les vertus de prudence, de tempérance, de sobriété, de continence.

Je ne crois pas qu'un théologien puisse soutenir sérieusement qu'en dehors de ces moyens que la morale chrétienne a toujours recommandés il en existe d'autres tout nouveaux, très différents et très efficaces. Ces moyens, qui auraient été ignorés jusqu'ici, consisteraient dans l'application de l'hypnotisme à la pédagogie et, en général, à la culture des mœurs dans la famille et dans la société. On voit d'ici quelles extravagances on pourrait essayer par là de justifier. A la place des tribunaux de la pénitence, où les pécheurs repentants viennent chercher le pardon et prendre des résolutions généreuses, on ouvrirait des cliniques morales ; des hypnotiseurs habiles (et qui ne se flatterait pas d'être habile?) remplaceraient les confesseurs ; chacun viendrait se faire suggérer dans le sommeil hypnotique les habitudes morales qui lui manquent ou dans lesquelles il veut être fortifié. On éviterait par là des luttes pé-

nibles contre les passions et les appétits inférieurs ; la vertu deviendrait naturelle, spontanée, instinctive, automatique pour ainsi dire : elle serait acquise par les mêmes moyens que la santé, et comme de la santé parfaite, on en jouirait ensuite sans même s'en apercevoir. Tels seraient les effets de la thérapeutique morale, hypnotique, poussée jusqu'au bout de ses ressources. Elle se distingue radicalement de cette psychothérapie qui ne consiste que dans une suggestion morale et méthodique adressée à la raison, au libre arbitre, dans l'état de veille. La thérapeutique morale s'adresserait, au contraire, à la nature, à l'inconscient, à l'instinct, au « polygone » cérébral que le docteur Grasset a essayé de définir ; elle serait reçue et agirait pendant le sommeil hypnotique ; elle dissocierait les centres nerveux pour les pétrir en quelque sorte chacun à part et pour les rajuster ensuite mieux qu'ils ne l'étaient auparavant (1).

On a même ajouté que le sommeil profond de l'hypnose n'est pas toujours l'état le plus favorable à cette reconstruction cérébrale. La suggestion agirait avec moins de danger et plus d'efficacité encore dans l'état de somnolence. Que les prédicateurs ne se désolent donc pas si parfois leur auditoire sommeille ; qu'ils s'en réjouissent plutôt et qu'ils en profitent pour darder alors sur tous ces cerveaux ouverts sans défense à la suggestion leurs conseils les plus impérieux et leurs exhortations les plus pressantes... Qu'on me pardonne ces quelques lignes à peine ironiques. Mais il est des erreurs qu'on ne peut tuer que par le ridicule. Certes, ce n'est plus au R. P. Castelein que s'adressent ces dernières critiques ; elles passent par dessus sa tête pour en atteindre d'autres. Mais pourquoi plaide-t-il, d'ailleurs avec tant de savoir, en faveur de théories qui aboutissent logiquement à ces insanités?

(1) Nous laissons maintenant de côté la question de la licéité intrinsèque de la suggestion hypnotique : Est-il permis de donner sur sa personne un pareil empire, que le P. Castelein lui-même regarde comme « presque absolu »? Conséquemment, est-il permis de prendre cet empire sur une personne, alors même qu'elle y consent ?



En définitive, il s'est fait, pour ainsi dire, le disciple du docteur Bernheim, dont il admet et essaie de justifier à peu près toute la théorie (1). Comme le docteur de Nancy, il ne voit pas de « *différence fondamentale* entre le sommeil ordinaire et le sommeil hypnotique, entre les effets généraux de l'imagination et des passions sur le système nerveux et les effets spéciaux des suggestions hypnotiques » (p. 268). Il déclare que « le sommeil hypnotique, par lui seul, est bienfaisant et exempt d'inconvénients comme le sommeil réel » (p. 309). Il raconte avec une sorte de complaisance quelques-unes des très nombreuses guérisons qui auraient été opérées par le docteur Bernheim et qui toutes seraient l'effet de la *suggestion.* Certaines de ces guérisons accomplies instantanément ont une « apparence miraculeuse » (p. 278). — Seulement on ne voit pas que cet instrument si merveilleux entre les mains de M. Bernheim conserve la même efficacité quand il est manié par des praticiens qui ne lui sont pas inférieurs dans l'art de guérir (2). Il semblerait donc que la facilité d'hypnotiser et d'obtenir de brillants résultats est un don rare, qui n'a rien de commun avec la science médicale, qui est constatée par des examens et des diplômes. S'il y a un hypnotisme vraiment scientifique, comment se fait-il que depuis plus de trente ans que les savants s'en occupent très activement ils n'aient pu établir aucune théorie certaine et incontestée, aucune pratique uniforme et régulièrement efficace. Les découvertes scientifiques ont d'autres caractères. La psychothérapie du docteur Bernheim demeure une exception ; et l'un de ses confrères les plus auto-

(1) Le docteur Bernheim a résumé lui-même toutes ses idées sur l'hypnotisme dans un volume qui a paru l'année dernière : *De la suggestion* (V. *La pensée contemporaine* 1911 juin, p. 162-171.)

(2) Je puis citer à l'appui de cette remarque le témoignage d'un très honorable et savant médecin de ma connaissance, mort aujourd'hui. Interrogé sur l'hypnotisme et ses merveilleux effets, il me répondit qu'il avait tenté des expériences avec l'un de ses confrères, une célébrité médicale lyonnaise, mais qu'ils n'avaient jamais obtenu que des « phénomènes fugaces ».

risés en cette matière, le docteur Dubois de Berne, la qualifie de « thaumaturgique » Il la distingue essentiellement de celle qu'il pratique lui-même et qui est purement d'ordre moral.

Le R. P. Castelein se montre également hardi en ce qui concerne le magnétisme et les tables tournantes. Il lui « semble bien constaté qu'on peut magnétiser certains objets et leur communiquer ainsi une vertu thérapeutique vraiment efficace. Or, ajoute-t-il, d'une part on ne peut, sans tomber dans la crédulité, ranger ces faits parmi les faits surnaturels et, d'autre part, on ne peut, sans fausser la nature de pareils faits, les réduire à des phénomènes de suggestion » (p. 299). Un magnétisme analogue ou plutôt la force inconsciente qui se dégage des personnes présentes expliquerait, selon lui, certains mouvements et même certaines réponses des tables tournantes : « J'admets, par exemple, dit-il, que par des impulsions nerveuses inconscientes, une légère table tourne, et que son pied, en se soulevant, réponde dans un sens qui est déterminé par les secrètes pensées et la secrète attente des personnes qui la touchent » (p. 249). La même opinion est exprimée en ces termes : « Des actions nerveuses et inconscientes, qui, peu à peu, se coordonnent, ainsi qu'on le constate dans beaucoup de mouvements réflexes, peuvent expliquer le mouvement rotatoire et les soulèvements de pied de ces tables conformément à l'attente et aux suggestions des personnes qui font l'expérience. Nous admettons en outre que dans cet état d'excitation nerveuse, où se trouvent certaines personnes, elles peuvent subir des suggestions inconscientes de la part d'autres personnes et déterminer ainsi des réponses dont elles ne se reconnaissent pas les auteurs. J'ai fait réussir avec un peu d'habileté plusieurs expériences de ce genre » (p. 305-6).

Il va sans dire que cette disposition à vouloir « désocculter » des faits mystérieux, à la manière du docteur Grasset, n'empêche pas notre auteur de reconnaître que le démon intervient dans certains phénomènes de tables tournantes. Il ne ferme pas non plus les yeux sur les très graves abus et les crimes monstrueux auxquels a donné lieu l'hypnotisme. Aussi estime-t-il très sagement que l'hypnotisme devrait être interdit au public. Mais est-il fondé à le permettre purement et simplement

aux docteurs ou savants qui poursuivent des recherches scientifiques ou espèrent par ce moyen être utiles à leurs malades. D'ailleurs, si l'hypnotisme est naturel et inoffensif en soi, comme il le prétend, on ne voit pas bien qu'il soit nécessaire d'en restreintdre la pratique avec cette rigueur.

Bien différente sera donc notre conclusion pratique. Sans reprendre ici de longues considérations, bornons-nous à redire ceci : puisque tous les phénomènes de l'hypnotisme s'enchaînent étroitement les uns avec les autres depuis les plus simples jusqu'aux plus extraordinaires et certainement diaboliques, tous sont suspects. Le même jugement s'applique aux phénomènes de tables tournantes. Il est donc sage de ne jamais se permettre d'en provoquer l'apparition. Par là même, les autorités compétentes, l'autorité religieuse en particulier, sont fondées à imposer une prohibition générale. Seulement, comme il y a des savants catholiques et des théologiens qui estiment que dans certains cas la pratique de l'hypnotisme peut être licite et utile, l'autorité pourrait se réserver l'examen de ces cas et prescrire alors les précautions morales et religieuses à prendre par les intéressés. Elles sont déjà indiquées dans le *Rituel*, qui est trop négligé aujourd'hui. Car je ne partage pas la belle assurance de l'auteur quand il écrit : « En dehors d'intentions impies ou superstitieuses, nous regardons l'état hypnotique comme abrité contre toute influence surnaturelle. Celle-ci n'est pas plus à craindre dans les expériences de l'hypnotisme scientifique et médical que dans les expériences de la chimie, de la physique ou de la physiologie. Nous en sommes certain de par les lois ordinaires de la Providence, telles qu'elles se manifestent à notre raison et à notre foi » (p. 305). — Affirmations gratuites et même téméraires ; car il s'agit précisément de savoir s'il y a un hypnotisme scientifique, et en supposant même qu'il y en ait un, il s'agirait de savoir s'il ne se mêle pas facilement à des pratiques superstitieuses. Quoi qu'en pensent certains expérimentateurs hardis, ils n'ont pas le droit de s'offusquer des précautions positives et d'ordre religieux que les fidèles croiront devoir prendre ; ils n'ont pas le droit de s'en plaindre. Jamais les bénédictions de l'Eglise, la prière, l'eau bénite, les médailles, les reli-

ques des saints n'empêcheront les phénomènes scientifiques de se produire ; elles n'empêchent pas les aéroplanes de prendre leur vol, ni les ondes hertziennes de faire le tour de la planète. La science n'en souffrira donc aucune diminution ni aucun arrêt ; elle sera même garantie par là et très efficacement contre des crédulités folles qui la déshonorent et de pratiques superstitieuses qui la corrompent.

Une dernière remarque en terminant. Je cherche vainement l'*imprimatur* dans l'exemplaire de l'ouvrage que j'ai sous les yeux. Maintenant que nous en connaissons les principales conclusions, il nous est permis de conjecturer avec vraisemblance que l'autorité ecclésiastique dont relève l'auteur aura voulu décliner même toute apparence d'approbation et de responsabilité.

Elie BLANC.



Histoire partiale, histoire vraie.

Suite (1)

***

L'ÉGLISE ET L'ENSEIGNEMENT AU MOYEN AGE

Les écrivains anticléricaux se plaisent à ne voir dans nos aïeux du moyen âge que des malheureux voués à la misère intellectuelle, à l'ignorance, à la superstition en même temps qu'à la misère matérielle, à la mortalité, à la famine, et l'Église, dont l'influence était prépondérante à cette époque, n'aurait rien su ou rien voulu faire pour améliorer leur triste situation. L'allégation de cette double misère est discutée par M. Guiraud dans deux chapitres distincts dont il sera utile de prendre ici une idée.

Si la France du moyen âge devait, à bon droit, être mise au niveau des tribus les plus sauvages de l'Afrique ou de l'Océanie, comment se fait-il donc qu'elle ait jeté sur son territoire ces splendides cathédrales gothiques que le XIXe siècle a si justement admirées et restaurées? Comment se fait-il que l'art du moyen âge ait produit ces merveilles artistiques que conservent les trésors de ces églises et les collections publiques ou privées ? Il y a là contre le sentiment des écrivains anti-catholiques une présomption déjà puissante. Mais M. Guiraud ne demande pas à ses lecteurs de s'en contenter

(1) Voir décembre 1911.

et il discute les allégations de ces écrivains, allégations qui peuvent se résumer dans les trois propositions suivantes :

1° Au moyen âge, les écoles étaient rares.

2° Elles ne recevaient que des clercs ou des moines et restaient fermés à la masse des laïques.

3° On y enseignait la théologie, mais non les sciences et les lettres profanes qui seules, dit-on, auraient pu promouvoir le progrès et combattre l'ignorance des masses.

L'auteur réserve pour le second volume de son ouvrage l'examen d'une quatrième allégation, allégation suivant laquelle les Universités auraient excité la défiance de l'Eglise et n'auraient d'ailleurs, exercé aucune influence sérieuse sur le développement de l'intelligence et des connaissances humaines.

Serait-il vrai que les écoles étaient rares au moyen-âge? Nous avons déjà vu la réponse qu'il convient de faire à la question pour la première partie de cette période. Nous l'avons dit, les canons des conciles et les capitulaires des rois et des empereurs avaient promu unelarge diffusion de l'enseignement et des écoles avaient été ouvertes pour les clercs, les novices et les laïques auprès des cathédrales, dans les monastères et dans les plus humbles paroisses.

Malgré les malheurs qui accablèrent la société européenne au IXe et au Xe siècle, malgré les invasions des Normands qui pillaient et ruinaient monastères, abbayes et cathédrales, malgré l'anarchie qui fut la conséquence de la dissolution de l'empire carlovingien, le mouvement ne se ralentit pas. Ce n'est pas seulement Charlemagne que Renan a célébré comme un des promoteurs de la renaissance des études au IXe siècle, ce sont encore Louis le pieux et Charles le Chauve et les conciles unissaient leurs efforts à ceux de la royauté pour provoquer la reconstitution et la multiplication des écoles. Dans la plupart de ces établissements l'instruction était gratuite. Cette règle était absolue dans le diocèse d'Orléans. De même, saint Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, ouvrit dans toute la Bourgogne des écoles où les étudiants étaient logés, nourris et instruits gratuitement. La gratuité était aussi la règle à l'abbaye de Salzbourg comme l'annonçait l'inscription qu'on lisait sur la porte d'entrée :

Discere si cupias, gratis quod quæris habetis

Au XI[e] siècle, grâce à la réforme de Cluny et à l'action du pape saint Grégoire VII qui rendit à l'Eglise son activité et sa pureté, l'instruction prit un nouvel essor et les moines et les évêques couvrirent le territoire français d'écoles primaires, secondaires et supérieures. Les documents nous ont conservé l'histoire, aux XI[e] et XII[e] siècles, d'un certain nombre d'entre elles. M. J, Guiraud nous donne une liste qui contient cent quinze écoles ou groupes d'écoles et elle est certainement incomplète car, dit-il, elle ne donne que les établissements qui ont laissé un nom soit par l'excellence de leur enseignement, soit par la célébrité de leur élèves.

Dans cette liste qui est empruntée à l'*Histoire littéraire de la France* des Bénédictins, je relève quelques mentions se rapportant à la région lyonnaise : « Lyon. Ecole épiscopale déjà fort célèbre avant l'an mil. Saint Odilon l'appelait « la mère et la nourrice de la philosophie ». On y étudiait aussi tous les arts libéraux et les lettres. Saint Marcel, abbé de 'Cluny, y fut élève, et saint Bernard témoigne que de son temps, les études étaient florissantes à Lyon. — Cluny. Ecole monastique très importante dans l'illustre abbaye de ce nom ; elle donna à l'Eglise trois papes des plus célèbres et aux écoles de la chrétienté de nombreux écolâtres, au XI[e] et au XII[e] siècles. Les études classiques y étaient en si grand honneur qu'on reprochait à l'abbé, Pierre le Vénérable, son admiration enthousiaste pour les auteurs païens... La bibliothèque de Cluny était fort riche. Les innombrables prieurés qui se rattachaient à Cluny avaient chacun leur école. — Chalon-sur-Saône. Ecole épiscopale où l'on apprenait la grammaire et les arts libéraux et où par conséquent on faisait des études littéraires... » Dans ces divers établissements l'instruction reçue par les élèves correspondait, il le semble bien, à ce que nous appelons aujourd'hui l'enseignement secondaire ou supérieur, mais comme le disent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France,* « l'existence des écoles où l'on enseignait les hautes sciences est une preuve complète qu'il y en avait de petites, puisqu'on ne

pouvait parvenir aux autres sans avoir passé par celles-ci. »

Plus éclairés que les autres auteurs de Manuels, MM. Aulard et Debidour reconnaissent « qu'à partir du règne de Charlemagne et surtout à l'époque des croisades, le goût des lettres s'était relevé et qu'alors les écoles se multiplièrent et étendirent leurs programmes. » Ils auraient dû ajouter que toutes ces écoles étaient ecclésiastiques et qu'ainsi, dans cette période, l'Eglise fut la seule dépositaire et la seule dispensatrice du savoir ; ils auraient dû s'associer à l'aveu de M. Devinat qui voit en elle, de ce chef, « la bienfaitrice des peuples. »

Avec le temps, un certain nombre d'écoles épiscopales prirent une importance et un développement plus considérable et se transformèrent en grandes écoles internationales, placées, à ce titre, sous la protection et la direction du pape, chef de l'Eglise universelle. Telle fut l'origine de nos anciennes Universités dont M. Guiraud nous donne la liste avec la date de la fondation de chacune d'elles. Le premier privilège donné à l'Université de Paris lui fut conféré, vers l'année 1192, par Célestin III. L'Université de Montpellier fut fondée, en 1289, par Nicolas IV, celle de Cahors, en 1332, par Jean XXII, celle de Grenoble en 1339 par Benoît XII. Le nombre total de ces grands foyers de science était de dix-neuf.

MM. Aulard et Debidour nous parlent avec faveur de l'Université de Paris, réunion des quatre facultés de théologie, des arts, de médecine et de droit. Ils nous disent que, fondée sous Philippe-Auguste, elle attira bientôt un grand nombre d'étudiants non seulement de France, mais de toutes les contrées de l'Europe, qu'elle acquit rapidement, par ses maîtres, une grande influence et qu'elle servit de modèle à beaucoup d'autres Universités qui, à partir du XIIIe siècle, furent successivement fondées tant en France qu'à l'étranger. Ici encore, ils oublient de rendre justice à l'Eglise et de dire à leurs lecteurs que ces Universités étaient toutes des institutions ecclésiastiques. Elles étaient ecclésiastiques par leur fondation qu'elles devaient aux papes, par le caractère sacerdotal dont leurs professeurs, membres du clergé séculier ou régulier, étaient revêtus, par leurs règlements pénétrés de l'esprit chrétien,

par leur enseignement essentiellement catholique, par leur soumission à l'autorité immédiate de direction, de contrôle et de correction des souverains pontifes et par le principe en vertu duquel les litiges intéressant soit les professeurs soit les élèves, étaient déférés aux juridictions de l'Eglise.

Au reste, « il n'est pas vrai, écrit M. Luchaire, que la fondation des Universités marque, comme on l'a prétendu, une émancipation de l'esprit dans le domaine religieux, ni que le « mouvement universitaire » ait eu pour objet de remplacer par des corporations pénétrées de l'esprit laïque, les écoles cléricales des chapitres et des abbayes. »

Nous l'avons déjà dit, ces universités voyaient affluer aux pieds de leurs chaires un nombre prodigieux d'étudiants, et M. Liard, recteur de l'Université actuelle de Paris, a cru glorifier la Sorbonne de nos jours en disant qu'elle avait autant d'étudiants que sa devancière du moyen âge. Proportionnellement à la population de la capitale à cette époque, cette dernière en avait bien davantage, puisque Paris ne comptait que quarante mille habitants. Au milieu de cette multitude d'étudiants de toute condition et de toute nation il ne fallait pas espérer qu'aucun désordre ne se glissât et qu'aucun de ces jeunes gens ne sortit de la voie droite. Pourquoi s'étonner que le désordre des mœurs, quand il atteignait certaines proportions, ait attiré l'attention et provoqué des cris d'alarmes de la part des gardiens naturels de la loi morale et chrétienne ? « Pendant tout le moyen âge, disent MM. Guiot et Mane, l'esprit d'examen est étouffé, la science reste d'abord enfermée au fond des monastères où rien ne vient troubler sa douce quiétude ; mais quand des milliers d'étudiants viennent ensuite écouter les leçons des docteurs de l'Université de Paris, aussitôt saint Bernard jette le cri d'alarme. » Il est possible que saint Bernard ait jeté un cri d'alarme, mais il est fort probable que ce qu'il poursuivait de son indignation éloquente, c'était la vie de désordre d'un trop grand nombre d'étudiants et non pas le savoir. En tous cas, les papes ne regrettaient pas que l'instruction fût largement répandue par les Universités et lorsque, en 1221, un conflit survenu entre les étudiants et le pouvoir civil fit tem-

porairement fermer l'Université de Paris, Honorius III déplora « que la voix de la science se tût à Paris » ; il s'indigna qu'on « arrêtât le cours de ce fleuve de science qui, par ses multiples dérivations, arrosait et fécondait le terrain de l'Eglise universelle. »

Parmi les jeunes gens avides de se désaltérer aux eaux de ce fleuve, un certain nombre devaient être et étaient, en effet, peu fortunés. Pour eux on avait imaginé une institution dont notre siècle aurait tort de se croire l'inventeur, l'institution des boursiers et on l'appliquait non pas individuellement mais collectivement. Je veux parler de ces nombreux collèges qui recevaient gratuitement les étudiants pauvres désireux de suivre les cours de l'Université. La seule ville de Paris en comptait soixante-dix-huit. Citons, à titre d'exemple, le collège des Chollets, fondé, en 1291, par le cardinal Jean Chollet, pour loger gratuitement trente-deux étudiants pauvres des diocèses de Beauvais et d'Amiens, le collège de Lisieux, fondé, en 1336, par Guy d'Harcourt, évêque de cette ville, pour vingt-quatre étudiants de son diocèse (plus tard, et par suite de libéralités dues à Guillaume d'Estouteville, lui aussi évêque de Lisieux, et de sa famille, le nombre de ces étudiants fut porté à trente-deux) ; le collège du Plessis, fondé en 1332, par Geoffroy du Plessis, protonotaire apostolique, pour quarante boursiers du diocèse de Saint-Malo, des provinces de Reims, Sens, Rouen (20 littérateurs, 10 philosophes, 10 théologiens) ; le collège de Navarre qui, fondé en 1304, par Jeanne, reine de France et de Navarre, pour soixante-dix boursiers (20 étudiants en grammaire, 30 en lettres et sciences, 20 en théologie), eut l'honneur de compter Bossuet parmi ses pensionnaires. Cet état de choses n'était pas particulier à Paris. On trouvait des institutions semblables à ces collèges dans les autres universités de France et les Universités anglaises ont su conserver les magnifiques fondations du même genre que le moyen âge avait établies auprès d'elles.

L'existence des centres de hautes études dont nous venons de prendre une idée sommaire, suppose, suivant une remarque déjà faite, l'existence d'écoles inférieures. Ces *petites écoles* existaient, en effet, et en grand nombre. C'est un fait

que les documents nous signalent et nous voyons de plus que les canons des conciles rappelaient sans cesse aux curés la législation du concile de Vaison qui leur faisait un devoir d'ouvrir et d'entretenir pour le peuple des écoles paroissiales. Les registres du chapitre de Notre-Dame de Paris rapportent qu'à une procession d'enfants qui eut lieu le 13 octobre 1449, on comptait les élèves par milliers et les études d'histoire provinciale et locale qui se sont multipliées au XIXe siècle, nous montrent, au moyen âge, des écoles jusque dans de simples hameaux et nombre de paysans sachant lire et écrire.

***

LE PEUPLE ÉTAIT-IL MISÉRABLE AU MOYEN AGE?

Oui, misérable et très misérable, répondent tout d'une voix les auteurs de manuels, et pour parler aux imaginations un langage plus expressif, MM. Guiot et Mane mettent sous les yeux de leurs jeunes lecteurs une gravure représentant une famine. On y voit des gens qui se tuent, des loups et des oiseaux de proie qui viennent dévorer des cadavres et un homme qui déterre un mort pour se repaître de sa chair. M. Brossolette, donne une image analogue. « La famine était presque continuelle, dit M. Calvet ; il y en eut quarante-huit en soixante-treize ans, au XIe siècle. La peste, les maladies faisaient des ravages affreux. On se demande comment un pareil régime a pu durer plusieurs siècles. » Ces tableaux sont conformes non pas à la vérité historique mais aux descriptions données par Michelet. Or, nos auteurs ne pouvaient se confier à un guide moins sûr, car « celui-ci, dit M. Guiraud, n'a vu les textes qu'à travers les verres grossissants de son imagination luxuriante. Au lieu de relever, dans les archives, les nombreux documents, en partie inédits, qu'elles conservent sur le prix du travail et de la vie matérielle, au moyen âge, il a puisé dans les chroniques les détails les plus horribles, non pour les contrôler et, le cas échéant, les discuter, mais pour en composer un tableau poussé au noir et des descriptions plus

dignes du mélodrame que de l'histoire. MM. Brossolette, Calvet, Guiot et Mane, Rogie et Despiques se sont inspirés de lui et ils ont fait écho à ses déclamations, en les rendant, s'il se peut, encore plus invraisemblables. Michelet soutenait ses affirmations par les beautés de son style ; incapables d'atteindre à son lyrisme, nos auteurs laïques racontent platement les histoires les plus saugrenues qui, dépouillées de la magie de la forme, apparaissent dans toute leur sottise. »

D'ailleurs, Michelet lui-même s'était inspiré d'un chroniqueur du moyen âge, Raoul Glaber, lequel est sujet à caution. « M. Gebhart, dont on connaît la fine critique, poursuit M. Guiraud, nous en trace un portrait qui doit nous inspirer une prudente méfiance envers sa chronique. C'était un moine à l'imagination indisciplinée, hantée par la mélancolie et les lugubres visions et chargeant instinctivement des couleurs les plus noires ses récits et ses tableaux. » Tout au moins, si on lui accorde une confiance qu'il ne mérite guère, ne faudrait-il pas affirmer des faits que lui-même présente comme douteux et surtout ne pas croire que tel fait, qui se serait passé en tel lieu et à telle date, s'est reproduit partout et à toutes les époques du moyen âge. »

Les famines dont on nous parle ne sont assurément pas légendaires ; celles qui, en plein XIXe siècle ont exercé leurs effroyables ravages en Irlande ne le sont pas davantage et les premières s'expliquent par des causes toutes naturelles. Ce n'était pas la faute de nos pères s'ils n'avaient ni vapeur ni électricité, ni canaux ; si le morcellement de l'autorité rendait les chemins moins sûrs et les droits de péage plus nombreux et plus lourds qu'aujourd'hui. Mais des conditions dans lesquelles ils vivaient résultait cette conséquence qu'on ne voyait pas s'établir dans le prix des marchandises de première nécessité ces cours moyens qui impriment au commerce moderne une marche calme et régulière. Que, dès lors, dans une région déterminée se produisît un phénomène perturbateur quelconque, une mauvaise récolte, une guerre féodale, une épidémie ; la production se ralentissait aussitôt dans cette région, tandis que l'abondance continuait à régner dans la région voisine et la région éprouvée ne pouvait pas tirer

promptement de suffisants secours de la région indemne. Il arrivait donc souvent, dit M. Guiraud, qu'à de faibles distances se trouvaient en quelque sorte juxtaposées, sans se corriger l'une l'autre, l'abondance et la disette. Ces disettes n'étaient pas rares, il faut en convenir, mais elles ne s'étendaient pas au-delà d'un faible rayon ; elles étaient localisées. Les documents ne laissent aucun doute sur les diversités de prix que cet état de choses faisait naître de région à région, de ville à ville. Ainsi, en 1198, l'hectolitre de blé se vendait 1 fr. 24 à Evreux, 5 fr. 30 à Bernay et 7 fr. 85 à Argentan. L'abondance pouvait par conséquent régner dans la première de ces villes et la disette dans la dernière. En 1272, en Franche-Comté, le prix de l'hectolitre de blé oscillait de 4 fr. à 13 fr. Ces prix sont donnés en francs du moyen âge. Pour les représenter en francs d'aujourd'hui, il faudrait les multiplier par 3 environ.

M. Guiraud emprunte aux savants travaux de M. d'Avenel, deux fois couronnés par l'Institut (1) des indications statistiques qui, bien mieux que des appréciations vagues et générales, permettent de se faire une idée précise du sort des travailleurs au moyen âge. Entre autres constatations, ces études établissent que, de 1250 à 1375, l'homme et la femme employés aux travaux des champs gagnaient par jour, et en tenant compte de la différence de valeur de la monnaie entre cette époque et la nôtre, une somme d'abord peu inférieure, puis à peu près égale à celle qu'ils gagnent aujourd'hui et qu'au commencement du XVIe siècle ils étaient mieux payés que de nos jours.

La viande était, vers la fin du moyen âge et par rapport aux salaires les plus médiocres, à moitié prix de ce qu'elle est aujourd'hui. Aussi, quoiqu'on se figure souvent le contraire, la consommation de cet aliment était considérable. « Par son bon marché, dit M. d'Avenel, la viande était un aliment de consommation journalière, « de première nécessité » croyait-on... Le *Ménagier de Paris* nous révèle qu'en 1393, les domes-

(1) *Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées, depuis l'an* 1200, *jusqu'en l'an* 1800.

tiques de la capitale mangeaient de la viande et buvaient du vin à tous les repas... Au XVe siècle, en Normandie, les ouvriers mangent de la viande trois fois par semaine, dans l'Est tous les jours au dîner et au souper ; la ration journalière que l'on constate pour certains journaliers nourris est de 600 à 700 grammes, ce qui est considérable ». — « A Francfort-sur-l'Oder, dit Janssen, on tuait plus de 30.000 bœufs pour une population de 12.000 habitants ; de sorte que la ville consommait douze fois plus de bœufs qu'en 1802. »

« Ces documents nous prouvent surabondamment, reprend M. Guiraud, que, pour se nourrir, les gens du moyen âge n'avaient nul besoin de recourir à l'écorce des arbres, à l'herbe et à l'argile (comme le disent plusieurs auteurs de manuels : il est vrai qu'ils le disent pour les temps de famine) ; ils avaient assez de blé pour pouvoir s'en passer, et ils élevaient assez de bœufs, de porcs, de veaux et de moutons pour laisser dormir en paix les morts et ne point se repaître de leurs cadavres... Ce qui en ressort avec évidence, c'est que la condition des travailleurs était certainement meilleure au moyen âge que de nos jours. Non seulement le peuple se nourrissait plus abondamment de viande, mais encore son budget était moins resserré et les recettes subvenaient plus facilement aux dépenses. C'était l'aisance et non la misère. Les statistiques nous conduisent donc à des conclusions tout à fait opposées aux affirmations sans preuves des manuels. »

***

L'IDÉE DE PATRIE AU MOYEN AGE. — JEANNE D'ARC

« Rendons cette justice aux auteurs des manuels scolaires qu'il n'en est pas un seul qui ait attaqué l'idée de patrie ; mais les enfants retireront de leurs livres une idée bien vague et bien heurtée de ce qu'ils doivent entendre par ce mot de *patriotisme*. Depuis MM. Guiot et Mane qui en font remonter les origines à Charlemagne, jusqu'à M. Aulard qui en salue l'apparition pendant la Révolution, les auteurs assignent les

dates les plus diverses à l'éclosion en France de ce sentiment. Bien mieux ! non seulement ils ne s'entendent pas entre eux, mais ils n'arrivent même pas à s'accorder avec eux-même. Ils changent d'avis d'un cours à l'autre, et ce que les petits enfants ont appris dans leur livre élémentaire, ils devront l'oublier en lisant le livre moyen ou supérieur. C'est ainsi que M. Calvet, qui fait dater le patriotisme de Jeanne d'Arc, dans ses deux premiers cours, l'aperçoit déjà à la journée de Bouvines dans son cours supérieur. MM. Guiot et Mane le voient naître successivement sous Charlemagne, sous Philippe-Auguste et pendant la guerre de Cent ans. Quant à MM. Gauthier et Deschamps, plus grandissent leurs lecteurs et plus ils rapprochent des temps modernes l'apparition du patriotisme. Pour les tout petits, il existait à Bouvines ; pour les moyens, c'est Jeanne d'Arc qui l'a créé ; mais pour les grands, ils devront savoir que la France n'apparut que sous la Constituante. Bien habile celui qui se reconnaîtra parmi ce tissu de contradictions. — A vrai dire, c'est toujours un tort de vouloir fixer précisément la date de ce qui n'est pas un fait, mais l'évolution d'un sentiment. »

Le sentiment patriotique éclatait déjà dans le cri par lequel débute la loi salique : *Vive le Christ qui aime les Francs !* Ce cri révélait, entre les membres d'une même tribu, cet esprit de corps et d'union fraternelle qui, né d'un ensemble de coutumes et d'aspirations communes, constitue en grande partie le patriotisme. Le même sentiment se produit encore sous l'imminence d'un danger commun qui fait oublier toutes les divisions ou mésintelligences intestines, réunit tous les cœurs tantôt dans les mêmes craintes, tantôt dans les mêmes espérances et, par exemple, fait saluer d'une acclamation unanime, Charles Martel, vainqueur des Sarrasins. Quand, un demi-siècle plus tard, Charlemagne refoule le même ennemi en Espagne, l'enthousiasme de la nation se traduira en une épopée immortelle, la *chanson de Roland*, expression du patriotisme présent, source et aliment du patriotisme à venir. Malgré de tristes défaillances, pendant la guerre de Cent ans, la résistance patriotique est puissante. « Les communes, dit M. Boutaric, firent preuve, sous Jean le Bon, d'un admirable patriotisme et d'une remar-

quable énergie. Les villes du midi se distinguèrent surtout par leur ardeur à repousser les Anglais. Les registres de la chancellerie du règne de Charles V attestent hautement cette vérité... Les lettres qu'ils renferment se plaisent à raconter les actions héroïques des pauvres gens qui aimaient mieux souffrir les derniers maux que de reconnaître l'étranger. »

Ce n'est pas seulement quand le pays est aux prises avec l'ennemi que l'on sent vibrer le patriotisme français. Il vibre encore et d'une manière touchante, lorsque, par suite de revers éprouvés ou par une cause quelconque, une portion du territoire est abandonnée à l'étranger. Louis IX a cru accomplir un devoir de justice en cédant le Quercy à l'Angleterre comme faisant partie de la succession d'Eléonore d'Aquitaine. Les habitants en gardent rancune au saint roi jusqu'à ne pas vouloir célébrer sa fête lorsqu'il est canonisé. — Après le traité de Brétigny qui attribue à l'Angleterre diverses provinces françaises, les habitants déclaraient, dit Froissart, « que cela leur venait à trop grand dommage, que cela leur était à trop grande dureté de devenir Anglais et spécialement ès lointaines marches de Comminges et de Périgord, et ils s'émerveillaient trop de ce que le roi les quittait, et disaient quelques-uns qu'il n'appartenait aucunement à lui de les quitter, et que, par droit, il ne le pouvait faire ; car ils étaient à la Gascogne, ayant de toute antiquité chartes et privilèges du grand Charlemagne que nul roi de France ne pouvait les mettre en ressort à d'autre cour que la sienne. »

De même, les Rochelais refusèrent pendant un an de recevoir les Anglais : « Et c'est grande merveille, reprend le chroniqueur, des douces et aimables paroles qu'ils écrivaient et réécrivaient au roi de France, le suppliant pour Dieu qu'il ne les voulût jamais quitter de leur foi ni éloigner de son domaine, ni mettre ès mains étrangères, et qu'ils préféraient être taillés tous les ans de la moitié de leur chevance que d'être ès mains des Anglais. Le roi de France qui voyait leur bonne volonté et loyauté et entendait très souvent leurs excusations, avait grand pitié d'eux ; mais il leur mandait et écrivait affectueusement qu'il leur convenait obéir, autrement la paix serait enfreinte et brisée, de laquelle chose ce serait

trop grand préjudice au royaume de France ; si bien que, quand ceux de la Rochelle virent pareille extrémité et que ni paroles, ni prières, quelles qu'elles fussent, ne leur valaient rien, ils obéirent, et disaient bien des plus notables de la Rochelle : « Nous avouerons les Anglais des lèvres, mais les cœurs ne s'en mouveront jamais. » — « Dans cette langue naïve, reprend M. Guiraud, comme on sent bien la détresse de ces pauvres provinces qui, du fond du cœur, repoussent l'étranger et préféreraient donner la moitié de leurs biens que de lui appartenir, et qui ne finissent par obéir que la mort dans l'âme, à cause du grand préjuidce que serait une nouvelle guerre au royaume de France ! »

Jeanne d'Arc viendra bientôt et nous admirerons en elle la plus pure, la plus généreuse incarnation du patriotisme; mais ce sentiment du patriotisme français, elle ne l'a pas créé ; il existait avant elle dans le cœur de nos pères. Quand ils se trouvent en présence de cette sereine et vaillante figure de Jeanne d'Arc, nos auteurs de manuels sont mal à l'aise. On le serait à moins si on entend faire de la libératrice un personnage ordinaire, n'ayant reçu du ciel aucune mission particulière. Ils se tirent d'affaire en abrégeant, en supprimant, en tronquant. « Une immense pitié la prend », dit M. Calvet, « elle adorait la France et voulut la sauver », disent MM. Aulard et Debidour. — « Comme c'est simple ! répond M. Guiraud. Tout le monde aurait pu en faire autant ! Il ne s'agissait que d'aimer la France pour triompher à dix-sept ans de toutes les défiances des hommes d'armes, des grossièretés des soldats, des obstacles de la route, de l'incrédulité de Charles VII et de sa cour ; et ayant enfin obtenu une armée,— bien petite et bien mal disciplinée ! — pour sauver, en trois jours, Orléans assiégée depuis onze mois, pour poursuivre les Anglais et les batre à plusieurs reprises, pour faire sacrer à Reims Charles VII que presque personne ne reconnaissait plus auparavant comme le roi légitime. »

Les manuels reconnaissent ou insinuent que Jeanne croyait avoir reçu des ordres du ciel, mais comme ils laissent clairement entendre que, de sa part, c'était une pure illusion, leur explication n'explique rien.

En effet, Jeanne se croyait et se disait envoyée de Dieu pour délivrer la France et son langage n'avait rien de vague ou de flottant ; il était aussi net que possible. « Je suis venue de par Dieu, dit-elle, et j'ai de par le roi des cieux deux mandats à exécuter : faire lever le siège d'Orléans et mener le Dauphin à Reims pour qu'il y soit sacré et couronné. » Elle reproduit cette déclaration devant ses juges, elle y persiste sous la menace, elle y persiste jusque sur l'échafaud de Rouen. Aussi ne conteste-t-on pas sa sincérité. Mais MM. Thalamas et Anatole France veulent qu'elle soit une hallucinée. M. Hanotaux leur répond avec un lumineux bon sens : « S'il est des choses que la raison ne peut atteindre, on s'inclinera devant le mystère, car il est de l'intelligence humaine de connaître elle-même ses limites. » Comment pourrait-on voir une hallucinée dans cette enfant pleine de force et de santé « toujours vive, décidée et prompte, reprend M. Hanotaux, sans hésitation et sans peur, mais mesurée et prudente, hardie et contenue, exerçant sur les hommes cette prise des âmes supérieures, l'ascendant », dans cette jeune fille dont le trait carastérique, au dire de Michelet, fut le bon sens?

M. Hanotaux conclut : « Qu'une enfant de dix-sept ans, venue de son village, ait sauvé le royaume de France du plus grand péril qu'il ait jamais couru, qu'elle ait « duré » juste assez pour réussir, et qu'elle ait fini par grandir encore par le mystère de l'abandon et du martyre, que son apparition et sa disparition aient eu les suites extraordinaires, les remous d'histoire infinis qui se sont produits et qui se développeront sans cesse, c'est vraiment un événement au-dessus des forces humaines. »

Les libres penseurs n'acceptent pas ces conclusions et par une étrange contradiction, après avoir diminué, défiguré la Pucelle, ils prétendent avoir seuls le droit de l'honorer, parce que, disent-ils, elle a été condamnée et brûlée par l'Eglise. C'est cette dernière affirmation que notre auteur discute en terminant son premier volume.

Que la vierge lorraine ait été condamnée par des juges ecclésiastiques, cela est certain, mais ces juges représentaient-ils l'Eglise? avaient-ils été délégués par elle? Ratifia-t-elle

leur sentence? Au mépris de toute justice Jeanne est déférée dans une ville ennemie, à des juges prévaricateurs vendus à l'ennemi ou terrorisés par lui. En vain elle demande à être « conduite au pape ». On lui répond « qu'on ne peut aller chercher le pape si loin ». L'œuvre d'iniquité s'accomplit. Mais vingt-cinq ans plus tard le pape Calixte III ordonnera une enquête sur les faits qui ont déterminé la mort de l'héroïne, déclarera la procédure entachée de nullité, la sentence inique, et réhabilitera solennellement la glorieuse condamnée de 1431. Voilà le vrai jugement de l'Eglise.

Ch. DE LAJUDIE.



REVUE DE PATROLOGIE

I. — Dans la collection *Die griechischen christlichen Schrifte steller* de Berlin, vient de paraître la *Chronique* d'Eusèbe, formant le tome V de cet écrivain (1). La Chronique d'Eusèb- est perdue dans le texte grec original ; mais, outre le remaniement de saint Jérôme, on en a conservé une traduction arménienne contenue dans deux manuscrits du XIIIe ou du XIVe siècle, et qui est à peu près complète. Cette traduction remonte elle-même au VIIe siècle, — peut-être est-elle l'œuvre de Moyse de Khorène —, et a été faite, pour la première partie, directement et exclusivement sur un original grec. Dans la seconde partie — le *Canon* eusébien — on remarque des influences syriennes qui indiquent une dépendance au moins partielle et secondaire vis-à-vis de la version syriaque de la *Chronique*, composée vers l'an 600 par Siméon le Garkaméen. Le tout a été l'objet d'une seconde révision au IXe siècle.

Cette traduction arménienne avait fait déjà l'objet de trois éditions, celle du P. Aucher, mékitariste, en 1818, celle de Zohrab-Mai, également en 1818, et celle de Petermann-Schoene en 1866-1875. Mais aucune de ces éditions n'était satisfaisante, parce que fondées sur un manuscrit défectueux ou reconstitutions arbitraires plutôt qu'éditions fidèles. Celle qui paraît aujourd'hui, par les soins de M. Josef Karst, évite ces défauts. L'auteur nous dit qu'elle est *formell und inhaltlich*

(1) *Die Chronik des Eusebius aus dem armenischen übersetzt*, von Josef KARST, privatdoz. an der Univers. Strassburg. Un vol. gr. in-8°, de LVI-320 pp., Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1911. — Prix : 18 fr. 75.

adaequate : formellement, parce que la traduction allemande qu'il donne du texte arménien en suit scrupuleusement toutes les modalités et respecte même — sauf en quelques cas où nous aurions été induits en erreur — les déformations que l'arménien a fait subir aux noms propres ; substantiellement et quant au contenu, parce que M. Karst s'est efforcé de rétablir autant que possible le texte là où il était vicié et corrompu, sans cependant essayer d'une reconstruction complète là où ce texte, comme dans certains passages, manquait absolument.

Les historiens ne pourront que faire bon accueil au travail du savant critique.

II. — La *Philocalie* d'Origène est un recueil des plus beaux et des meilleurs morceaux de l'œuvre du grand alexandrin, composé par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze. Indépendamment de l'admiration dont il témoigne qu'Origène était l'objet de la part des meilleurs esprits du IVe siècle, ce florilège, souvent recopié au moyen âge, a l'avantage d'avoir conservé dans leur langue originale bien des passages de ses livres qui autrement seraient perdus pour nous. Il nous permet entre autres choses d'établir d'une façon critique de longs textes du *Contra Celsum* que la *Philocalie* contient, et qui, en dehors d'elle ne sont représentés que par un seul manuscrit du XIIIe siècle. Une édition critique de la *Philocalie* a été donnée, en 1893, par M. J. Armitage Robinson (Cambridge). Sur cette édition, M. G. Lewis vient, à son tour, de faire paraître une traduction anglaise accompagnée de quelques notes (1). Elle formera un utile complément au texte établi par M. Robinson. Origène est un des Pères grecs difficiles à bien comprendre, et une bonne traduction n'est pas de trop pour en rendre aisée l'intelligence.

III. — Il ne saurait y avoir de meilleur indice de l'importance que prend dans la théologie de nos jours la preuve

(1) *The Philocalia of Origen*, translated into english by the Rev. George LEWIS. Un vol. in-8° de XVI-242 pp. Edinburgh, Clark, 1911. Prix : 9 fr.

positive et de tradition que l'apparition chez Herder de l'*Enchiridion patristicum* du P. M. J. Rouët de Journel S. J. (1). Le but de l'auteur a été de mettre à la portée des étudiants le recueil des principaux passages des Pères, depuis le Ier jusqu'au VIIIe siècle, susceptibles d'être allégués pour étayer les diverses thèses de la théologie. L'ordre suivi est l'ordre chronologique : latins et grecs sont mêlés ; les grecs sont cités dans leur langue, bien entendu, mais on trouve, au rez-de-chaussée de la page, une traduction latine qui en facilite l'intelligence. Chaque passage allégué comporte une double numérotation : un numéro d'ordre général, et un ou plusieurs numéros plus petits indiquant quelle question théologique s'y trouve traitée. Ces numéros sont eux-mêmes reproduits à la fin du volume dans une table spéciale qui permet de retrouver immédiatement tous les passages ayant trait à la question étudiée. L'ensemble est fort commode et très ingénieusement combiné.

Un pareil livre est sans contredit un instrument de travail des plus précieux et que l'on ne saurait trop recommander. Avec lui, il deviendra possible aux élèves de nos séminaires de lire, à propos des thèses qu'ils étudient, autre chose que des bribes de textes patristiques souvent écourtés, mutilés, quelquefois mal traduits, car les textes de l'*Enchiridion*, sans être trop étendus, présentent du moins la pensée entière de l'écrivain cité. Ces textes, d'ailleurs, sont datés ; on en peut saisir la suite, et par la même le développement doctrinal dont ils sont les témoins.

Qu'une œuvre aussi considérable et aussi délicate que celle-là fût arrivée du premier coup à la perfection absolue, ce serait miracle ; et l'auteur aussi modeste que savant ne le pense pas, puisqu'il sollicite simplement dans sa préface les critiques qu'on lui pourra faire. Je profiterai de sa permission pour lui signaler quelques améliorations qu'il pourra apporter à son ouvrage.

(1) *Enchiridion Patristicum*, locos SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum in usum Scholarum collegit M.-J. ROUET DE JOURNEL, S. J. Un gros vol. petit in-8° de XXI-887 pp., Fribourg-en Brisgau, Herder, 1911. — Prix : 12 fr. 50 ; relié, 13 fr. 75.

D'abord je n'ai pas saisi de quel principe l'auteur est parti pour faire imprimer certains textes, grecs ou latins, en petits caractères : cela n'est expliqué nulle part, dans la préface. J'ai cru d'abord que ce mode d'impression avait été adopté pour les textes des hérétiques, comme Arius, ou moins importants, comme ceux d'Arnobe ou de Lactance, ou que l'on citait comme objections. Mais j'en trouve de saint Methodius (pp. 248-250), de saint Athanase (p. 325), de saint Basile (p. 402), de saint Grégoire de Nysse (p. 433) et autres qui n'ont aucun de ces caractères. Alors, pourquoi cette différence?

P. 327, le *Contra Apollinarium* est donné comme de saint Athanase : il n'est pas de lui, bien qu'il en soit presque contemporain. L'*Oratio IV contra Arianos* (p. 315) n'est pas non plus de saint Athanase. *Item* le livre IV *Adversus Eunomium* (p. 394) n'est pas de saint Basile. Pour le fragment 802, il faut lire *Fragm. apud Eutychium* et non pas *apud Eutychen.* Les sermons de saint Césaire d'Arles n'ont pas été assez exploités : c'est un écrivain de basse époque, il est vrai, mais combien riche en textes précis ! Pour Sophronius, dont la lettre à Sergius a pour objet la réfutation du monothélisme, il est assez singulier qu'on n'en cite pas de texte ayant trait à cette matière.

J'arrive à l'*Index theologicus* (p. 845) dont la rédaction, il faut en convenir, était, en certains détails, extrêmement difficile, surtout pour ne pas présenter la doctrine des Pères comme plus précise et plus complète qu'elle n'est. J'ai examiné quelques numéros de cet *Index*, et il m'a bien semblé que l'auteur n'avait pas toujours échappé au péril que je viens de signaler. Ainsi le n° 455 dit : *Patres nostra septem sacramenta noverunt.* Or, comme on devait s'y attendre, aucun des textes indiqués ni leur ensemble ne mentionne les sept sacrements : les textes 299, 333, 362, 1844, 2100 ne parlent que des trois sacrements de l'initiation chrétienne ; le 1635 y ajoute l'ordre, le 1419 n'en nomme que deux, le baptême et l'eucharistie. — Au numéro 466 : *Quapropter baptismus in nomine Iesu collatus invalidus semper habitus est,* je crois que *semper* est de trop. — Aux numéros 525, 526 on dit que dans l'ancienne Eglise on imposait en certains cas la pénitence publique

mais que l'on pouvait avant cette pénitence donner l'absolution secrète des péchés, et l'on indique pour ce dernier point deux textes, 576, 1295 : le premier vise seulement le cas de danger de mort où, en effet, on réconciliait les pénitents ; le second ne prouve rien. — Au nº 529 je lis : *Absolutionem privatam pluries repeti posse semper creditum est.* Encore un *semper* qui est de trop. Des cinq textes indiqués un seul, le 1230 vient *ad rem*, et c'est justement celui qui nous présente saint Chrysostome comme condamné par le concile du Chêne pour avoir prétendu répéter l'absolution. Apparemment ceux qui l'ont condamné par ce motif — et c'étaient des évêques en grand nombre — ne croyaient pas que l'absolution pût se renouveler. Les autres textes disent seulement que le pénitent relaps doit de nouveau faire pénitence et ne pas désespérer du pardon de Dieu : ce n'est pas la même chose. — Les numéros 539 et 540 portent : *Haec confessio potuit esse aut publica — aut privata.* La distinction, je crois, est malheureuse. La confession publique (qu'il ne faut pas confondre avec la pénitence publique) n'a jamais été qu'un abus — condamné par saint Léon — ou une exception dans quelques monastères ou chez certains hérétiques. De fait, aucun des quatre textes auxquels on nous renvoie ne prouve que la confession proprement dite ait été publique. — Enfin, et pour ne pas allonger cette liste, je ne sais si l'on peut citer les textes 493 et 1120 pour établir l'existence de l'Extrême-Onction comme sacrement. Ces textes citent le passage de saint Jacques sans doute, mais en le rattachant à la Pénitence, et pour établir que les prêtres peuvent remettre les péchés.

Que l'on veuille bien ne pas voir dans ces observations l'effet d'un jugement défavorable porté sur cet ouvrage. Cet ouvrage, je le répète, est extrêmement recommandable ; seulement il est susceptible d'être amélioré en quelques détails.

IV. — Les Histoires de l'ancienne littérature chrétienne qui ont été composées jusqu'ici procèdent généralement par époques, dans lesquelles elles étudient successivement les différentes classes d'auteurs, historiens, orateurs, poètes, etc., qui s'y sont distingués. Dans sa *Geschichte der altchristlichen*

Literatur, M. Hermann Jordan (1) veut donner, au contraire, une histoire littéraire « par genres ». Son but n'est ni de faire une biographie des auteurs, ni d'exposer leurs doctrines et leurs idées, ni de décrire par le menu les éditions et la fortune de leurs ouvrages : son but est de montrer l'évolution suivie par chaque genre littéraire, de dire comment il a été compris et traité dans les premiers siècles chrétiens, depuis les apôtres jusqu'au VIIe ou VIIIe siècle.

L'ouvrage débute par des définitions précises de ce qu'il faut entendre par littérature, par histoire de la littérature, par ancienne littérature chrétienne, par histoire de l'ancienne littérature chrétienne ; puis M. Jordan examine les facteurs qui ont influé sur le fond et surtout la forme de cette littérature : les anciennes littératures juive et grecque, les idées nouvelles introduites par la révélation, la personnalité des écrivains, la différence des langues parlées et écrites, le milieu de l'écrivain et le public pour qui il écrivait. Puis, ces préliminaires posés, l'auteur étudie le développement de chaque genre particulier, dans la prose d'abord, puis dans la poésie : dans la prose, l'histoire sous toutes ses formes, la lettre ou l'épître, les apocalypses, le discours ou sermon, l'apologie, le dialogue, le traité de polémique, le traité didactique ou ascétique, les prescriptions canoniques, le commentaire, etc., jusqu'aux simples inscriptions. La poésie est moins riche en catégories diverses, ou du moins ce qui en est dit est plus resserré.

Le point de vue de M. Jordan lui a permis d'englober dans son exposé la littérature évangélique et apostolique, ce qui est un avantage, et d'englober aussi les écrits hérétiques ou dissidents, en réalité peu nombreux, ce qui est encore un avantage. Son livre se lit aisément, et le renvoi en notes de tout ce qui pourrait surcharger la rédaction lui donne un air libre et dégagé, assez peu commun dans ce genre d'ouvrages. Il a, en somme, traité d'une façon nouvelle et intéressante une matière déjà ancienne. Toutefois, qu'il y ait dans une œuvre si

(1) *Geschichte der altchristlichen Literatur* von Lic. Hermann JORDAN. Un vol. gr. in-8° de XVI-521 pp., Leipzig, Quelle und Meyer, 1911. Prix : 20 francs.

vaste quelques oublis, personne ne s'en étonnera. On remarque d'abord la prétérition trop sensible des travaux français. Messieurs les Allemands, qui sont si exigeants et qui se montrent si chatouilleux dès qu'on néglige leurs moindres productions, devraient bien connaître mieux celles des autres. Puis, il y a çà et là de menues inexactitudes. La page 19 ne mentionne pas la *Patrologia orientalis* de MM. Graffin et Nau, qui est certainement une collection de premier ordre, et que M. Jordan connaît d'ailleurs. La deuxième édition de Funk n'a pas pour titre (p. 22 note) *Patrum apostolicorum opera*, mais bien *Patres apostolici*. P. 44, lisez *Bardy* au lieu de *Beardy*. P. 47, M. de Labriolle n'a pas fait d'ouvrage sur Tertullien : l'auteur a dû confondre avec Turmel dont l'ouvrage n'est pas cité. P. 47 encore, omission du livre magistral de Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, 1897. P. 351, omission de la traduction française de la *Didascalie*, par M. Nau, etc.

Ce sont là de menues imperfections qui se peuvent aisément corriger, et qui n'enlèvent pas à l'ouvrage de M. Jordan sa très réelle valeur.

V. — Le titre du volume de M. E. de Backer, *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien* (1) n'indique qu'imparfaitement le contenu de l'ouvrage et son importance apologétique. Cet ouvrage comprend quatre parties. Dans la première, l'auteur recherche quel est, dans les œuvres de Tertullien, le sens précis du mot *sacramentum* dans tous les endroits où il est employé. Il lui découvre successivement les sens de serment militaire, rite d'initiation païenne, religion, doctrine, foi objective, moyen de consacrer, rite ou sacrement, signaculum, symbole ou figure, mystère ou chose mystérieuse, prophétie, plan providentiel, discipline. Tertullien n'a trouvé ni dans la littérature chrétienne avant lui, ni chez les auteurs profanes ces acceptions diverses et si nombreuses du mot *sacramentum* : c'est lui-même qui les a créées ;

(1) *Sacramentum : le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, par Emile DE BACKER, docteur en philosophie et lettres. Un vol. gr. in-8° de xx-392 pp. Louvain, Bureaux du Recueil ; Paris, Picard, 1911. Prix : 8 francs.

et M. de Backer indique comment il les a déduites par exten sion progressive des deux idées fondamentales contenues dans le concept primitif : rite qui consacre, et rite secret et mystérieux.

Tertullien a donc désigné par le mot *sacramentum* et les rites chrétiens que nous appelons actuellement des sacrements, et les rites de l'initiation aux mystères païens. Ce fait donne naissance aux trois autres parties du volume. Dans la seconde, M. de Backer étudie l'initiation chrétienne au temps de Tertullien, sa préparation, son rituel, les dispositions qu'elle requérait, ses effets, et d'une manière générale la doctrine sacramentaire de Tertullien. Une troisième partie expose ce que nous savons de l'initiation aux mystères du paganisme, de son rituel, des dispositions qu'elle requérait, des effets qu'elle produisait, etc. Puis dans une quatrième partie, l'auteur aborde la question des ressemblances et des oppositions de ces deux initiations. C'est la partie apologétique proprement dite de l'ouvrage. On n'ignore pas, en effet, que beaucoup d'auteurs ont prétendu que les rites de notre initiation et de nos sacrements chrétiens, aussi bien que les idées impliquées par ces rites et les effets que nous leur attribuons, ne sont que des emprunts faits dans le principe aux religions et aux cultes ambiants, surtout aux cultes syriens, aux divers mystères et au mithriacisme. C'est cette prétention que M. de Backer examine minutieusement. Un à un, il compare les divers éléments rituels et doctrinaux compris dans l'initiation chrétienne des premiers siècles avec ces mêmes éléments connus de l'initiation païenne. La conclusion en ressort évidente que si l'on peut retrouver dans l'une et dans l'autre quelques rites analogues, ablutions, absorption de certains aliments, signes donnés à l'initié, ces rites n'ont la plupart du temps ni la même signification ni la même valeur ; et si les mêmes mots sont souvent employés dans l'une et l'autre initiation pour exprimer certaines idées et certains états, ces idées et ces états ne sont, en réalité, pas les mêmes ; le sens des mots a été modifié, élargi ou précisé de telle sorte qu'ils ne recouvrent plus le même objet ni le même concept.

Cette analyse sommaire montre que le livre de M. de Backer

est plus qu'une étude philologique : il est cela d'abord, mais il est en plus une étude d'histoire des dogmes et du culte chrétien, et une étude de religions comparées: Cette dernière partie sera particulièrement appréciée. Il semble parfois que l'auteur y pousse jusqu'à la minutie la comparaison des idées et des faits : il ne craint pas de se répéter et de revenir sur certains points déjà exposés ; mais il ne faut pas s'en plaindre ; car le grand défaut de nos adversaires sur cette question est précisément de procéder par simples rapprochements et analogies plus ou moins vagues, et de ne pas suffisamment préciser les deux termes de leur comparaison. Des analogies, des points de ressemblance, on en peut trouver entre tous les cultes et toutes les religions. L'homme, après tout, n'a qu'un nombre limité de signes expressifs de ses sentiments religieux, et il est naturel que ces sentiments se soient traduits par des signes extérieurs analogues. Cela ne prouve pas que ces religions et ces cultes soient dépendants les uns des autres. Pour tirer cette conclusion, il faut des textes et des faits qui l'établissent, et de simples ressemblances y sont insuffisantes. La question en tout cas se poserait sur le point de savoir si ce n'est pas le paganisme qui, en certains cas, a copié le christianisme; et il n'est pas douteux qu'à cette question, il ne faille répondre par l'affirmative.

En somme, étude consciencieuse et bien documentée. Une simple querelle littéraire pour finir. Un Français de France n'aurait pas intitulé son livre *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui :* il aurait dit : *Sacramentum, le mot et l'idée qu'il représente,* exactement comme M. de Backer l'a écrit dans la dernière phrase de son volume.

VI. — *L'Histoire des symboles et confessions de foi* de M. W.-A. Curtis (1) est une vaste enquête sur tous les symboles, professions, propositions, thèses, articles de foi qui se sont succédé non seulement dans le christianisme mais dans

(1) *A History of Creeds and Confessions of Faith in Christendom and beyond vith historical tables,* by W.-A. CURTIS. Un vol. gr. in-8° de XX-502 pp. Edinburgh, Clark, 1911. — Prix : 13 francs.

l'ensemble des religions depuis l'origine du monde. Le cadre est fort vaste, mais l'auteur s'empresse de le restreindre en remarquant que, si une certaine croyance est essentielle à toute religion, en fait cependant les religions de l'antiquité, sauf quelques-unes, n'ont jamais rien connu qui se rapproche de nos *Credo* obligatoires et fermés. Chez elles tout était rite, observance et pratique. C'est le contact du christianisme qui a amené l'hindouisme, le bouddhisme et le parsisme modernes à formuler leurs croyances, dont ils lui ont, d'ailleurs, emprunté un certain nombre. Le judaïsme ancien non plus n'avait pas à proprement parler de confession de foi : celles des juifs modernes remontent tout au plus aux Macchabées ou même à Maimonides.

Le terrain ainsi déblayé, M. Curtis en vient à ce qui fait la grosse part de son volume, le recensement des professions de foi qui ont été émises dans les diverses Églises chrétiennes, depuis l'Evangile jusqu'aux sectes les plus récentes. Les symboles anciens, celui des apôtres, ceux de Nicée, de Constantinople, le *Quicumque vult* sont donnés en entier, et l'auteur résume sur leur histoire les dernières données de la critique : les autres, au nombre de plus de cent cinquante, ne sont généralement que résumés. Grâce à ces résumés cependant — et c'est la principale utilité de ce livre — le théologien pourra se faire une idée exacte, bien qu'un peu sommaire, de ce qu'admettent les innombrables sectes protestantes, dont quelques-unes sont peu connues. Si la profession de foi de Tolstoï (p. 102) est, en somme, assez peu intéressante, il n'en est pas de même du résumé du Catéchisme de l'*Armée du Salut* donné pp. 333-349.

Naturellement, c'est le protestantisme sous toutes ses formes qui a multiplié les professions de foi. Le principe du libre examen, en permettant à chaque particulier de se créer son symbole, et en émiettant à l'indéfini les dénominations confessionnelles, amenait forcément au libellé incessant de nouvelles formules. Ajoutez que la même secte ne se trouvait pas liée par ses formules anciennes, et, pour conserver ses adhérents, tendait à en rendre toujours le contenu moins compréhensif. Ces variations continuelles ont été mortelles pour l'auto-

rité que l'on s'est habitué, dans le protestantisme, à attribuer aux symboles de foi ; et M. Curtis lui-même n'hésite pas à regarder cette autorité comme essentiellement éphémère et provisoire. Les symboles sont l'expression de la foi d'une époque ou d'un parti dans l'Eglise. Ils ne valent que pour ce temps et pour ce parti. Après cela ils n'obligent personne, et la critique individuelle reprend tous ses droits. Aussi l'auteur déplore-t-il, au fond, qu'on ait, dans l'Eglise, cru devoir formuler la foi : le plus simple était de s'en tenir à l'Evangile. Mais les symboles sont un mal nécessaire : ils donnent à la croyance intime de la précision, de la force, de l'élan : le missionnaire, plus que tout autre, en a besoin pour son effort conquérant. Il ne faut donc pas supprimer les symboles. D'autre part, les corriger est chose difficile, parce qu'il n'est pas sûr que ces corrections conviennent à tout le monde. Il les faut donc souffrir tels qu'ils sont.

Mais alors une grave question de loyauté surgit pour les ministres qui, comme en Angleterre, doivent, pour obtenir un bénéfice ou un emploi, souscrire aux anciens symboles de foi. Peuvent-ils y souscrire, s'ils n'en admettent pas tout le contenu? Et quelle est au juste la signification de leur souscription? C'est cette question que M. Curtis étudie dans son dernier chapitre. Elle est assez angoissante pour qu'il n'y fasse pas une réponse uniforme pour tous les cas, et qu'il en remette finalement la solution à la conscience de chacun.

Les réflexions que je viens d'analyser montrent quel est l'esprit de l'auteur et du livre : c'est celui d'un protestantisme large qui tend à faire de l'individu la mesure et la norme de sa religion personnelle. C'est l'esprit même du principe de l'examen privé.

J. TIXERONT.



REVUE DE LITTÉRATURE

Encore que le métal sonne trop souvent faux et creux sous la lime de nos modernes faiseurs, les préoccupations artistiques, le goût des fines ciselures ne sont point nécessairement hostiles à l'inspiration primesautière. Chez un poète tel que Vermenouze (1) nous rencontrons, unis en perfection, ce goût du bien dire, cette recherche délicate du mot précieux, de l'épithète topique et savoureuse, et en même temps cette naïveté de primitif en face de la nature, cet enchantement des couleurs et des sons qui fait le vrai poète, le « trouveur ». C'est bien le grand ingénu qui, à chaque pas, à travers champs, a des étonnements candides et qui rencontre précisément l'expression colorée et sincère, parce qu'il découvre pour son propre compte des miracles dans un monde très vieux. Vermenouze est le poète de l'Auvergne ; il a merveilleusement exprimé l'endurance rudânière de ses paysans, le pittoresque de ses campagnes et de ses puys. Mais il a jadis entrevu les mirages de l'Espagne ensoleillée ; il a gardé dans les yeux l'éblouissement de ces cités ardentes et la féerie de leurs couleurs ; c'est pourquoi dans ce nouveau livre, qui est son dernier testament, il y a une large place faite aux paysages transpyrénéens, comme à la Provence chaude et claire, terre maternelle du gay sçavoir, qui laisse à ceux qui l'ont quittée l'indéfinissable nostalgie des paradis perdus. C'est un grand poète qui vient de disparaître ; et l'on ne lira pas sans émotion — ni

(1) Arsène VERMENOUZE, *Dernières veillées*, un volume in-12, avec portrait ; 204 pp. Jouve, Paris, 1911, 3 fr. 50.

sans regretter tout ce qu'une mort prématurée nous a ravi de chefs-d'œuvre — les derniers vers qu'il écrivait d'une main si ferme et où s'affirme encore toute sa maîtrise :

J'aimais suivre surtout dans leur marche branlante
Les grands chars sur lesquels, par le soir empourprés,
Les foins morts étalaient, jeune et toujours vivante,
L'âme mystérieuse et flottante des prés.

Nous ne séparerons pas M. Mercier du chœur des poètes; aussi bien, le livre qu'il vient de publier (1) est-il moins un roman qu'une magnifique pastorale en plusieurs chants. L'affabulation y est réduite au minimum, et c'est ni sur l'étrangeté de la donnée, ni sur les complications d'une intrigue savamment nouée, que l'auteur a compté pour capter l'attention d'un lecteur naturellement paresseux et depuis trop longtemps averti. Le charme pénétrant du livre tient aux mêmes qualités dont M. Mercier a déjà fait preuve : c'est la poésie des champs, la notation simple et savoureuse de mille détails dans le trantran de la vie paysanne ; l'auteur, au milieu de cette nature qui l'enchante, a vécu en communion fraternelle avec tout ce qui l'entoure ; il prête l'oreille aux sourdes palpitations de la vie, écoute les rumeurs exquises, se grise du parfum des glèbes ou des âcres senteurs de la sève en travail ; à chaque page du livre on sent ce frémissement d'allégresse et cette sensibilité du poète qui comprend et nous traduit la chanson des arbres et des blés.

Je n'oserais affirmer que les pages liminaires soient une autobiographie ; cependant le petit Jean, qui est le héros des premiers chapitres, me donne à penser ; cette jeune âme inquiète, un peu farouche, ce cœur ardent et ces yeux qui s'emplissent déjà de visions et de larmes, sont autant de marques de vocation. Quand le roman s'achève, Jean Sorbiers est encore un frêle bambin ; mais s'il a vécu, je suis sûr qu'il a dû raconter en beaux vers ce qu'il a vu et entendu dans la basse-cour dramatique ou dans les champs paternels ; et il a pu en dire long. Entre les héros plus obscurs de son roman, que

(1) Louis MERCIER, *Hélène Sorbiers*, roman ; un volume in-12 ; 281 pages, Calmann-Lévy, Paris, 1911. — Prix, 3 fr. 50.

l'auteur évoque en quelques traits sobres et justes, Hélène Sorbiers se dresse en plein relief : figure candide de la jeune fille qui est l'ange visible prêté par le ciel au foyer du paysan : elle ne demeure pas longtemps parmi nous, car de telles âmes plaisent à Dieu qui les veut pour le paradis des fleurs éternelles ; et cependant combien elle reste vivante et que de fois nous l'avons rencontrée, cette sœur aînée, passant grave et douce, le cœur ouvert à toutes les pitiés et éclairant nos routes humaines de son sourire ; ce sera l'honneur de M. Mercier d'avoir fixé les traits de cette humble compagne de Jeanne d'Arc, douce à la souffrance et qui meurt avec une suprême pensée pour la terre natale. Ce livre n'est pas seulement l'œuvre d'un artiste, c'est un bon livre, tout lumineux d'idéal chrétien. Ces paysans sont bien les hommes de chez nous : silencieux, vouant à leur terre un amour obstiné, tendus vers l'âpre besogne et gardant au tréfonds de l'âme l'esprit religieux, héritage des générations lointaines, qui se sont fidèlement transmis le flambeau.

Mais décidément la campagne porte bonheur à ses romanciers ; voici que M. Alphonse de Châteaubriant nous donne à son tour une œuvre toute embaumée de la vie terrienne et des odeurs saines qui montent sous les futaies ou des terres de labour (1). Ici encore l'affabulation est peu de chose : c'est l'histoire du « déraciné » retenu par les séductions de la vie parisienne. Le père « se repentait de n'avoir pas pris son fils par la main, de ne pas l'avoir emmené avec lui dans la campagne... Il lui aurait appris à aimer les animaux, les arbres ; il lui aurait dit, devant les choses simples de la nature, de ces paroles qui sont des semences éternelles ». Mais la nature reprendra l'enfant prodigue, quand ses voix solennelles arriveront à son cœur purifié et tout frémissant encore de l'épreuve. C'est le père, M. des Lourdines, qui fera ce miracle. Aussi bien, le gentilhomme campagnard est-il vraiment l'âme et le seul personnage du roman. Mais comme il est vivant et

(1) A. DE CHATEAUBRIANT, *Monsieur des Lourdines*, un vol. in-12, de 289 pp. B. Grasset, Paris, 1911. — Prix : 3 fr. 50.

merveilleusement campé ! C'est l'irréductible paysan que ni la société ni l'école n'ont apprivoisé. Il est sorti du collège n'ayant retenu que trois vers de Virgile — un terrien et un timide, lui aussi — ; mais il se trouve à l'aise dès qu'il entre en colloque avec l'âme vivante des choses : les arbres lui font des gestes familiers et il va vers eux avec toute sa tendresse ; il a deviné la vie qui palpite sourdement sous ces robustes écorces : « Ah ! ils l'ont bien arrangé ! s'indignait M. des Lourdines... Son regard remontait le long de l'arbre, redescendait, plein de pitié, vers la plaie, où déjà s'étaient mis les insectes. Alors, retirant de son carnier une boîte de fer-blanc, il y recueillit au bout d'un pinceau de la cire liquéfiée dont il se mit à badigeonner les blessures ». Mais ce doux ami de la terre est doublé d'un artiste qui va rendre chaque soir d'amoureuses visites à son violon, j'allais dire à son confident. Et voici que les orages s'amassent : ce sont les dettes du fils prodigue, la ruine ; c'est la mort de la mère ; c'est surtout l'indifférence d'un enfant que Paris lui a gâté et va peut-être lui reprendre — suprême épreuve du robuste paysan. Ainsi se sont amassés dans son cœur des trésors de tendresse inexprimée avec la musique que lui ont chantée les bois et les champs ; au jour de dernière angoisse il a naturellement repris l'archet oublié ; il fait passer toute son âme dans l'âme du violon et l'enfant qui l'a entendu pleure ses premières larmes : son père l'a reconquis à la terre ancestrale ; Paris ne l'aura plus.

Ah ! le bon livre où sans effort, par quelques touches discrètes, l'auteur communique le frisson de vie à ce que le poète appelait « les objets inanimés » ; c'est l'arbre abattu dont le grand corps se convulse et entre peu à peu dans son repos, la maison natale qui dort la léthargie de toutes ses pierres rousses, le couchant dilué dans un or pluvieux, le vent humide qui charrie d'âcres senteurs d'hiver. « Il voyait des bœufs souffler dans le brouillard de l'aube, le geste, au soleil levant, des jeunes filles en cornette semant le grain sur de grasses pentes charruées, puis dans le noir dédale d'un chemin creux, des bœufs arrêtés qui buvaient l'ombre ». Mais c'est au roman qu'il faut aller tout droit ; le critique fait

une œuvre décevante et son analyse tue ce qu'il voudrait montrer frémissant de vie. « Si tu savais les belles musiques, les musiques divines que j'ai entendues ici », dit M. des Lourdines à l'enfant qu'il veut retenir. M. de Châteaubriant les a entendues, ces symphonies merveilleuses ; il les a notées dans un livre d'inspiration saine et franche. Nous espérons bien qu'il y en aura d'autres, et ils seront les bienvenus.

Avec le nouvel ouvrage de Bourget (1), nous entrons dans un monde un peu différent ; c'est l'atmosphère capiteuse des salons parisiens, le luxe d'un demi-monde inquiétant et surtout l'envers du décor. Le romancier, dans un même volume, nous présente plusieurs nouvelles qui n'ont ni la même ampleur, ni le même caractère ; mais deux leit-motivs qui se font entendre à travers ces tragédies de salon, les ramènent à l'unité. C'est d'abord l'envers hideux de cette vie brillante qui s'agite « entre le quartier de l'Etoile, la plaine Monceau et le faubourg Saint-Germain ». Grâce aux romanciers, nos arrière-neveux auront des documents suffisants pour se faire une idée de la société parisienne, depuis Balzac jusqu'à nos jours. Bourget a voulu nous livrer à son tour quelques instantanés pris sur le vif, avec la préoccupation de faire œuvre d'artiste sans doute, mais aussi d'observateur scrupuleux ; il nous en fait lui-même la confidence dans sa préface : « Les œuvres qui vieillissent n'ont pas été assez vraies. Tous les prestiges du talent d'écrire sont impuissants à préserver une œuvre qui n'est pas d'abord et surtout un témoignage de vérité. »

Toutefois l'auteur est obsédé par des préoccupations d'un autre genre. A travers les drames intimes qu'il nous raconte, il a senti comme une force latente et formidable qui meut et les événements et les hommes ; c'est l'impérieuse loi d'équilibre qui répare, coûte que coûte, sur les générations suivantes, ce que les fautes des ascendants ont détruit ; justice fatale qu'Eschyle a déjà montrée terriblement agissante dans ses tri-

(1) Paul Bourget, l'*Envers du Décor*, un vol. in-12, de 341 pp., Plon-Nourrit, Paris, 1911. — Prix : 3 fr. 50.

logies et que, dans ses tragédies plus humbles, le romancier, contemporain découvre à son tour : « L'expiation naît de la faute même. Grande loi si consolante, par l'évidence d'une justice toujours active. Les modernes disent immanente, pour ne pas remonter de l'effet à la cause, et de cette justice vivante au juge vivant ». Et de toutes ces aventures se dégage un enseignement très sain par l'attendrissement suprême pour tant d'âmes frémissantes de passion qui s'ingénient si bien, sans le savoir, à se préparer pour plus tard les tortures expiatrices. Cette lamentable détresse humaine nous émeut, parce que nous aussi nous nous sentons faibles ; et elle nous console, parce que nous sentons obscurément qu'il y a une grande justice qui est en même temps une grande pitié. Le châtiment est une rédemption ; c'est pourquoi Bourget se plaît à suivre dans l'âme de ses héroïnes, la marquise Palmi, Mme Moreau-Janville, les progrès de la faute, mais surtout l'épreuve qui sauve et le sursaut rédempteur de l'amour maternel.

M. Ch. Gailly de Taurines nous donne une résurrection du passé qui tient du roman et de l'histoire (1) : du roman par l'entrain qui anime le récit, par le pittoresque des descriptions colorées, par le relief des personnages ; de l'histoire par une documentation riche et très sûre puisée aux meilleures sources, Tacite et Suétone, Velleius Paterculus et Dion, sans oublier les poètes. L'auteur a su habilement mettre en œuvre des détails multiples épars dans les ouvrages anciens ou plutôt il semble s'être identifié à ses héros pour devenir un contemporain de la conquête de Germanie. Il nous en retrace les causes, les péripéties, les résultats avec la précision du témoin et l'émotion de l'acteur qui y aurait joué son rôle. Il y a là des pages épiques : l'anéantissement des légions de Varus dans la nuit silencieuse des forêts germaniques, le cimetière des anciens compagnons d'armes retrouvé par Germani-

(1) Ch. Gailly de Taurines, *Les Légions de Varus*, un vol. in-12, de 314 pp., avec 8 planches hors texte et une carte. Hachette, Paris. 1911. — Prix : 3 fr. 50.

cus et ses vétérans. Cet ouvrage est en même temps un copieux et utile répertoire des institutions romaines au siècle d'Auguste. Tous les mouvements des troupes, tous les détails de la vie du camp ou de la tactique militaire, empruntés à Végèce, sont mis en bonne lumière et donnent au récit cet air de vérité saisissante qu'on ne rencontre pas toujours dans les reconstitutions de l'histoire. Cependant ce livre eût peut-être gagné en mouvement, si l'auteur avait dégagé du texte certains détails qui l'encombrent et qui figureraient mieux, sous forme de notes, au bas des pages.

C'est une résurrection tout aussi vivante que nous donne M. Hauvette, dans son nouveau volume : *Dante; Introduction à l'étude de la Divine Comédie* (1). L'auteur a depuis longtemps fait preuve d'une remarquable compétence pour tout ce qui touche à l'histoire de la littérature italienne ; nul n'était mieux outillé pour dégager des conclusions précises de l'énorme dossier accumulé sur le poète florentin et pour nous donner de cette figure énigmatique une image exacte et vivante : non plus le héros hautain vu à travers son œuvre, mais l'homme même avec ses grandeurs et aussi les faiblesses qui le rapprochent de nous.

Ce livre se distribue en trois parties, dont la première est consacrée au milieu historique où Dante a vécu ; ce n'est point, à proprement parler, l'histoire objective de Florence, mais plutôt ce que Dante lui-même en a vu : les événements, voire les plus humbles, qui ont laissé dans son âme des empreintes définitives, les mille bruits de cette vie turbulente qui retentiront longuement à l'oreille du poète et s'amplifieront en strophes superbes. Une deuxième partie est consacrée à l'homme, et c'est merveille de voir l'exégète dégager les traits de son héros des obscurités de la légende. Longtemps, sur la foi de Dante lui-même, sur les confidences de la *Vita Nuova*, on s'est plu à voir dans le poète, je ne sais quel surhomme, revenu de l'au-delà avec des visions d'épouvante, passant fa-

(1) Un volume in-12, de 396 pp., Hachette, Paris, 1911. — Prix : 3 fr. 50.

rouche, isolé dans son œuvre et dans son rêve. En réalité les visions infernales et les choses de l'éternité ne lui firent oublier ni d'autres visions parfaitement terrestres ni d'autres intérêts purement humains. Enfin, dans une troisième partie, l'auteur nous conduit jusqu'au sanctuaire de l'œuvre. Quand on a été initié par lui aux caractères généraux du poème, au plan de la Divine Comédie, au génie de la poésie dantesque, on peut en toute sécurité entrer dans la « Forêt profonde » ; l'œuvre déconcertante du poète florentin s'éclaire, les allégories prennent corps et les allusions se précisent. C'est un solide travail que nous recommandons volontiers.

A une gloire plus modeste, M. Alfred Marquiset consacre son joli volume « Ballanche et Mme d'Hautefeuille » (1). Il semblait que tout fût dit sur le doux philosophe lyonnais, surtout après les travaux si consciencieux qui lui ont été consacrés par C. Huit et G. Frainnet. J'imagine cependant que le nouveau volume ne sera pas lu sans intérêt, car ce n'est pas l'auteur qui s'y révèle, mais l'homme, j'allais dire : le brave et saint homme. Dans un premier chapitre, plein de verve et d'humour, M. Marquiset nous présente Mme d'Hautefeuille et nous fait assister à ses premiers entretiens avec Ballanche : dialogue de deux âmes blanches, idylle toute spirituelle dont nous suivrons, à travers une longue correspondance (1834-1847), les menus incidents, ou plutôt la monotonie pacifique ; on dirait un frémissement d'ailes de cygne, tant cela est éthéré, délicat, discret. Il y a néanmoins le mouvement de la vie dans ces lettres. Ballanche s'y révèle dans le laisser-aller du verbiage familier, dans l'abondance laiteuse d'un style sans apprêt. L'auteur d'Antigone descend du trépied, oubliant les vastes synthèses de la « Palingénésie sociale », pour s'occuper de choses menues, des petites misères d'une santé capricieuse, d'autres misères encore : candidature à l'Académie, détails de librairie, que sais-je? Et partout, c'est la même candeur d'enfant. Les dernières pages,

(1) Un volume in-12, de 270 pp., H. Champion, Paris, 1911.

où est racontée la mort de « l'angélique académicien » sont saisissantes ; et je pense qu'il sera difficile de fermer le livre sans quelque émotion.

M[me] d'Hautefeuille reste à travers la correspondance un personnage assez effacé et quelque peu falot. Les romans qu'elle publie, sans désemparer, n'ont du prix que pour Ballanche et c'est grâce à lui que nous nous intéressons encore à « un nom presque effacé dans la nécropole des bas-bleus du XIX[e] siècle ». Ce qui retiendra plus aisément l'attention du lecteur ce sont les souvenirs de Lamennais, de Chateaubriand et de M[me] Récamier, dont les figures se laissent entrevoir par échappées. Cet ouvrage est donc une contribution précieuse à notre histoire littéraire ; au surplus il se présente assaisonné du meilleur esprit.

Dans son nouveau volume (1), A. Brisson continue la série de ses excellentes études dramatiques. Il ne faut pas s'y méprendre ; sous ce style souriant et clair, sans pédantisme, dans ces brèves analyses de drames et de comédies, se révèle un homme du métier, qui sait les choses du théâtre et a étudié à fond les lois de la scène et de sa perspective. Quand on le voit démonter les rouages d'une œuvre on a l'impression qu'on assiste à un travail proprement fait. Visiblement notre auteur est initié à toutes les roueries des dramaturges ; son regard averti découvre vite ce qui est purement habileté professionnelle ; et il n'y a procédé, « ficelle » qui tienne ; nous apercevons l'artifice, car l'ingénieux critique nous a fait voir de quoi tout cela est fait. Oh ! très aimablement, toujours. M. Brisson est la courtoisie même et j'imagine que, même pour les auteurs peu flattés, il y a plaisir à s'entendre dire d'excellentes vérités sur un certain ton. On appréciera du reste le caractère éminemment objectif de ces études ; pas un instant le critique ne songe à lui-même ; un auteur dramatique est vraiment pour lui « un sujet » et non « un prétexte ». Et cependant ces articles qui se présentent tout

(1) *Le Théâtre*, sixième série, un volume in-12, de 502 pp. Librairie des Annales, Paris, 1911. — Prix : 3 fr. 50.

uniment, révèlent des dessous solides ; A. Brisson ne connaît pas seulement le théâtre ; il sait à fond l'histoire littéraire. Telles pages sur Marivaux, Molière ou Shakespeare sont de la grande critique ; et je connais peu d'études sur le théâtre de Hugo, où soient ramassées en moins de pages les choses essentielles, et même les jugements définitifs.

Peut-être les études de M. Paul Flat (1) se présentent-elles avec un caractère plus dogmatique ; ce sont en tout cas des pages amoureusement écrites par un artiste consciencieux dont l'ambition suprême est d'échapper à la littérature mercantile, pour ne présenter, en dehors de toute coterie, qu'une critique désintéressée et sincère. Mais l'indépendance de l'auteur a parfois des attitudes dédaigneuses. Dans les derniers articles de son livre il semble avoir assez durement traité les auteurs qui croient encore à la puissance du verbe, de la rhétorique, si l'on veut. Rostand, Richepin ne lui plaisent qu'à moitié ; M. Flat se défie de tout ce qui fleure un relent de banalité ; et décidément il salue avec allégresse les formules d'un théâtre plus moderne, plus précieux. C'est pourquoi, au commencement de son livre, il réserve une étude consciencieuse au théâtre de d'Annunzio. Il n'ignore pas, sans doute, qu'au point de vue dramatique cette œuvre reste inquiétante; d'Annunzio est comme l'un de ses artistes : il ne sculpte pas des âmes ; à toutes celles qu'il fait vivre il donne son âme à lui, avec ses préoccupations exclusives d'esthète ; et dans son théâtre il passe un souffle de lyrisme qui déconcerte ; mais le critique lui pardonne en faveur de son culte pour les formes artistiques et de son intention de réconcilier le théâtre et la beauté.

Mæterlinck est encore une des idoles de M. Flat. Ce n'est pas qu'il ressemble au dramaturge italien ; les deux auteurs s'opposent comme le Nord au Midi. Sanguins, vigoureux, exaltés chez d'Annunzio, les personnages s'éteignent en demi-teintes de pastel chez le Flamand ; mais ce que le critique

(1) *Figures du Théâtre Contemporain*, un vol. in-12, de 254 pp. Sansot, Paris, 1911. — Prix : 3 fr. 50.

admire dans l'œuvre de Mæterlinck, c'est une tentative sérieuse du théâtre idéaliste. Je ne crois pas, pour ma part, que ces essais aient une fortune durable, car le théâtre est chose terriblement objective et réelle, dont l'optique brutale ne se prête pas facilement à ces drames vaporeux dilués dans le rêve ; à moins qu'il ne s'agisse de la scène que tout homme porte en soi et pour laquelle Victor Hugo écrivit son Théâtre en Liberté.

C'est à propos du théâtre en vers que les théories de M. Flat me paraissent plus particulièrement inquiétantes. Notre vers serait insuffisant pour rendre ce qu'il y a de délicieusement exquis et impalpable dans les rêves de la poésie ; l'idéal au théâtre sera donc le mélodrame, « c'est-à-dire la prose poétique soutenue et commentée par la musique de scène. Telle est la forme d'art qui, dans l'avenir, se substituera de plus en plus à l'ancien drame en vers ». Je ne crois pas ; ceci tuera cela, voilà tout. Le jour où nous ne sentirons qu'une pauvre musique dans certains alexandrins, quand nous serons assez sourds pour demander au poète de renforcer leurs timbres par les éclats du trombone ou les trilles de la flûte, les poètes auront assez vécu. S'ils font de mauvais vers, les violons n'y pourront rien ; s'ils les font excellents... Non, je ne vois pas ce que certains vers « Ariane, ma sœur... » gagneraient à être couverts par l'orchestre de Debussy.

On remarquera les mêmes préoccupations d'art exclusivement moderne dans le livre où M. H. Ghéon, sous le titre significatif de « Nos directions » (1) a recueilli des conférences et des articles qui ne sont pas sans intérêt et donnent à penser. Nous nous permettrons précisément de présenter quelques réflexions que le critique nous a suggérées, car il me semble particulièrement dur pour la forme traditionnelle de nos vers rythmés. « Tant pis, écrit-il, pour ceux qui ne savent danser que sur un air de polka ou de valse ». Quand on a irrévérencieusement comparé le rythme de nos vers au mouve-

(1) Un volume in-12, de 240 pp., Rivière, Paris, 1911. — Prix : 3 fr. 50.

ment d'une danse populaire, on n'a rien prouvé ; c'est reprocher au rythme d'être... un rythme, simplement. On n'ira pas faire la petite bouche devant une magnifique toile, parce que le dernier des rapins emploie, lui aussi, du rouge et du bleu. L'infime râcleur de carrefour ne fait aucun tort à Beethoven. Ainsi, voulez-vous faire des vers? Il faut en passer par le rythme, qui est comme une matière première ; il n'est que de savoir s'en servir ; il suffit pour cela d'avoir quelque chose dans la tête et dans le cœur. Mais il est rare que les mauvais ouvriers ne s'en prennent pas à leurs outils.

C'est que pour M. Ghéon, notre vers classique a fait son temps ; en dehors des suites numériquement rythmées le critique rêve une autre versification qui relève plus étroitement de l'émotion et de la pensée : c'est la strophe, ou mouvement d'ensemble, dans lequel les impulsions ou élans jouent le rôle de membres rythmiques. Et il n'y a rien à redire à cela, sinon qu'il s'agit de rythme éminemment subjectif, destiné à chanter dans l'âme du poète et du poète seul. Quel élément, dans la strophe amorphe, me servira de point de repère essentiel, pour que mon âme se mette au diapason de la sienne? Au surplus j'ai quelque idée que cette strophe nouvelle ressemble singulièrement à certaines périodes de la prose de Hugo. On la retrouve chez Démosthène et Isocrate. Et si, par hasard, ce n'était que le développement d'une phrase avec un jeu plus subtil de la symétrie et de l'allitération? Alors nous revenons à la prose ; et cela ne serait point pour nous fâcher ; mais il faudrait déclarer avec franchise qu'on ne veut plus de vers. Sans cela, M. Jourdain, dûment stylé par Molière, finira par ne plus s'y reconnaître.

Il y a beaucoup à apprendre dans le « Théâtre d'aujourd'hui » (1) dont M. A. Benoist, l'éminent recteur de l'Académie de Montpellier, vient de publier la première série. Dans ce volume, d'une écriture très distinguée, le critique étudie les maîtres du théâtre contemporain, M. Donnay, P. Her-

(1) Un volume in-12 de 330 pp., Société française d'Imprimerie et de Librairie, Paris, 1911. — Prix : 3 fr. 50.

vieu, Lavedan, Brieux et Jules Lemaître. Ici, nulle trace de tendance d'école, où se révèle le parti pris de dénigrer ou d'applaudir. Dans l'œuvre complexe des dramaturges, avec un goût très sûr et parfaitement indépendant, M. Benoist signale les étapes intéressantes, mesure le chemin parcouru et nous révèle sous l'apparent désordre des documents l'exacte orientation des tendances. Les œuvres les plus significatives sont analysées avec soin ; et cette analyse même est suggestive, car elle se présente généralement en partie double : un premier schéma nous donne l'essentiel de la pièce et de son armature ; puis, en comparant les contours du drame aux contours de cette forme idéale, le critique met très ingénieusement en lumière les qualités ou les défauts du plan : l'action qui piétine, la scène à faire manquée, les situations fausses ou sans issue ; il cherche alors dans l'idée même du drame les raisons profondes du succès ou de l'échec. Le théâtre, en effet, veut des sujets à part ; il y a des thèmes de drame, comme il y a des thèmes de romans, que tout l'art du bon ouvrier n'adaptera jamais d'une manière heureuse aux exigences de la scène (*La Princesse de Clèves*). En somme, M. Benoist cherche dans une pièce l'œuvre de théâtre irréductible, avec ses éléments primordiaux : l'action, les caractères et le dialogue. Ce qui n'est pas exclusivement dramatique ne l'intéresse plus que dans une certaine mesure et il se tient d'instinct sur la réserve, dès qu'il surprend dans une œuvre les visées philosophiques ou les tendances doctrinales ; il se défie des thèses, avec raison, et fait bon marché « de ce pessimisme de convention qui n'est pas moins faux qu'un fade optimisme ». A ces pages très purement attiques, que M. Benoist vient de donner au public, nous appliquerions volontiers le jugement qu'il porte lui-même sur les *Impressions* de Jules Lemaître ; car elles ont « entre autres mérites celui de donner beaucoup plus qu'elles ne promettent ».

A. ROCHETTE.

Propriétaire-Gérant : **P. CHATARD.**

Imprimerie Emmanuel VITTE, 18, rue de la Quarantaine, Lyon.



L'USAGE DES ÉGLISES

ET LEUR AFFECTATION LÉGALE

DANS LE NOUVEAU RÉGIME CULTUEL (1)

MONSEIGNEUR, (2)

Votre présence, toujours enviée, est pour nous une surprise ; elle ne nous étonne cependant qu'à demi, tant sont grandes la sollicitude dont Votre Grandeur entoure nos œuvres et la délicatesse dont elle en accompagne toutes les manifestations. Au nom de mes collègues et au mien, je vous en exprime notre respectueuse gratitude. Elle est pour nous un encouragement précieux et la consécration de l'enseignement que nous inaugurons. Nos remerciements vont, avec une égale sincérité, à Monseigneur le recteur à qui nous devons cette salle et qui avec une exquise bienveillance, dès le premier jour, n'a cessé d'encourager notre entreprise et d'en préparer le succès : à Messieurs les Vicaires généraux, spécialement à ceux qui, venus de diocèses étrangers et pour quelques-uns éloignés,

(1) Cette conférence est la première d'une série sur *la législation cultuelle*, que MM. Ch. Jacquier, doyen, Rivet et Ravier du Magny, professeurs à la Faculté libre de Droit, font pendant cet hiver aux Facultés catholiques de Lyon.

(2) Mgr Déchelette, auxiliaire de Son Eminence le Cardinal Archevêque de Lyon.

nous apportent avec l'honneur de leur présence, les encouragements et les bénédictions des Évêques qu'ils représentent ; à vous, Messieurs, prêtres et laïques qui, en un nombre si respectable, êtes venus vous aussi nous entendre et nous soutenir.

De l'innovation qui débute il me paraît inutile d'essayer de bien longues explications, tant elle se justifie d'elle-même ; tant même, j'ose le dire, il semble qu'elle s'imposât.

Depuis les lois dites de séparation, en effet, — qu'on qualifierait plus justement de lois de défiance et d'exception — tout est changé en France de ce qui se rapporte à l'exercice du culte, et particulièrement du culte catholique. Je ne dirai pas qu'une législation nouvelle a remplacé l'ancienne ; il serait difficile, en effet, de reconnaître une œuvre digne de ce nom, je veux dire coordonnée et vraiment organique, dans cet indigeste chaos de textes — lois, décrets, circulaires, instructions de toutes dates et de toutes sortes, qui ne se succèdent que pour se rectifier quand ils ne se contredisent pas — textes souvent improvisés, destinés à pourvoir hâtivement à quelque nécessité que dans l'incohérence (le mot n'est pas de moi) des conceptions primitives on avait omis d'entrevoir ; textes faits le plus souvent de malveillance et de nécessaires prudences ; mais, précisément parce qu'ils ont moins de cohérence et que, néanmoins, ils nous régissent, il importe de les connaître et de déterminer tout ensemble ce que nous en devons craindre, et je n'irai pas jusqu'à dire ce que nous en pouvons espérer (l'expression dépasserait sensiblement ma pensée), du moins ce que, en dépit de l'esprit qui les anime, ils peuvent nous permettre de sauver de libertés et de garanties.

Des travaux, dont quelques-uns se recommandent autant par la sûreté de la doctrine que par la science du droit, ont été publiés dans ce but ; puisque l'occasion m'en est ainsi naturellement fournie, je m'en voudrais de ne pas citer, en premier rang, les savantes publications de nos collègues MM. Rivet et Ravier du Magny, et aussi les très intéressantes études de M. de Vallavieille, notamment son dernier traité sur *la Conservation des Églises*. Il nous a paru, néanmoins, qu'une série de leçons parlées dans lesquelles seraient abordées, par

des maîtres autorisés, les principales questions qui intéressent notre vie religieuse et charitable ; à la suite desquelles pourraient, dans des entretiens particuliers être posées des questions, fourni des réponses, ne seraient dépourvues ni d'intérêt ni d'actualité. Il a paru également que c'était le rôle naturellement indiqué d'une Faculté catholique d'entreprendre cette œuvre. Et voilà pourquoi, dans une série de conférences, espacées de quinzaine en quinzaine et groupées deux à deux, nous aborderons les différents sujets qu'énumère notre programme (1).

Ces sujets, nous n'avons pas la prétention de les épuiser — il y faudrait l'enseignement d'une année et une chaire spéciale — notre désir et notre but sont plus modestes ; nous nous proposons, dans le cours de cette année, d'en marquer les traits essentiels, d'en dégager les applications principales et d'éviter ainsi à ceux que ces applications intéressent des recherches parfois difficiles, toujours laborieuses ; de leur éviter surtout de dommageables expériences et des tâtonnements où s'épuisent, souvent sans profit, des activités précieuses. C'est dire que notre enseignement sera plus immédiatement un enseignement pratique ; ne négligeant rien sans doute de ce qui, par l'intelligence des textes peut aider aux solutions que chaque jour appelle ; mais, préoccupé avant tout, de faciliter à nos prêtres, à nos directeurs d'œuvres, à tous ceux qui, avec eux, sont absorbés par la lutte quotidienne pour la sauvegarde des âmes et la défense de nos libertés, le service et s'il est, possible, le succès de ces causes saintes entre toutes.

Nous nous considérerons comme suffisamment récompensés de notre effort, si, en dehors de toute recherche oratoire et de toute préoccupation esthétique, nous pouvons pour notre modeste part aider à cette grande œuvre de la défense et de l'organisation religieuses qui compte déjà de si vaillants ouvriers et que chaque jour rend plus nécessaire.

(1) L'usage des églises et leur affectation légale. — Les conséquences pratiques de l'affectation cultuelle. — Charges et responsabilités décrivant de l'affectation. — Le statut légal des ministres du culte. — Le statut légal des ministres du culte au point de vue pénal. — Les ministres du culte et l'enseignement. — Des associations et des Sociétés. — Questions diverses relatives aux œuvres catholiques.

Ceci dit sur notre but et sur la façon dont nous nous proposons de l'atteindre ; sur le bien, qu'avec la grâce de Dieu et votre participation, nous nous permettons d'en attendre, j'entre sans autre préambule dans l'étude du sujet qui m'est échu, je veux dire : *L'usage des églises et leur affectation légale.*

Dans sa conférence de demain, mon collègue M. Rivet, rompu par une longue et inlassable expérience aux innombrables détails de toutes ces questions, insistera sur les conséquences pratiques de cette affectation : l'accès de l'église, le droit aux clefs, la sonnerie des cloches, etc. Aujourd'hui, je m'en tiendrai aux principes de la matière, si tant est qu'on puisse y rencontrer des principes. En d'autres termes, je rechercherai si les catholiques ont un droit sur leurs églises ; s'ils en ont un, quel il est ; à quoi il s'applique, à qui il profite ; enfin, au cas où ce droit serait méconnu, quelle judiction est compétente pour en proclamer l'existence et en assurer le respect.

I

Et d'abord, à qui appartiennent les Églises? Cette question, à la vérité, ne figure pas expressément au programme qui ne vise que leur usage. Mais il serait bien difficile, pour ne pas dire impossible avant de s'expliquer sur cet usage, et précisément afin de pouvoir s'en expliquer utilement, de ne pas dire quelques mots au moins de leur propriété.

C'est par là que je commence.

La propriété des églises n'a fait pendant toute la période concordataire l'objet d'aucune disposition législative précise. Les seuls textes qui s'y rapportent sont : 1° l'article 12 du Concordat (Loi du 18 Germinal an X), lequel était ainsi conçu : « Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales « et autres, non aliénées, nécessaires au culte seront mises à la « disposition des Evêques » ; 2° l'article 75 des articles organiques qui, sous cette rubrique « *des édifices destinés au culte* » s'exprimait ainsi : « Les édifices, anciennement destinés au

« culte catholique, actuellement dans les mains de la nation, « à raison d'un édifice par cure et par succursale, seront mis « à la disposition des Evêques par arrêtés des préfets des « départements ». A quoi l'article 76 ajoutait : « Il sera établi « des fabriques pour veiller à l'entretien et à la conservation « des temples ». Ainsi la loi mettait à la disposition (c'est la locution devenue traditionnelle en cette matière), mettait, dis-je, à la disposition des Évêques, dans les conditions que je viens d'indiquer, les édifices non aliénés, anciennement consacrés au culte, et nécessaires à son exercice.

Mais qu'était-ce que cette *mise à la disposition* des représentants du culte ? Quelles conséquences juridiques en fallait-il tirer, notamment au point de vue de la propriété ? Aucun texte ultérieur ne l'avait précisé.

Pour les églises métropolitaines ou cathédrales, on tomba de suite d'accord qu'elles restaient la propriété de l'Etat.

Mais en ce qui concerne les églises paroissiales, au contraire, une vive discussion s'engagea, qui se prolongea en réalité jusqu'aux lois nouvelles.

Suivant les uns, l'Etat n'avait pas fait l'abandon complet de ses droits sur les édifices dont il se dessaisissait ainsi. Il en avait abdiqué l'usage au profit des fidèles, mais il en gardait la propriété.

Dans un second système, on soutenait que cette propriété avait, au contraire, été définitivement abandonnée par lui ; mais « qu'il l'avait cumulativement déposée entre les mains « des communes et des Fabriques dans l'intérêt exclusif et « perpétuel du culte ».

A en croire d'autres auteurs, c'étaient les paroisses, ou plus exactement les Fabriques qui, préposées désormais à l'organisation et au service du culte, étaient devenues propriétaires ; et cette dernière solution, que fortifiaient de puissantes considérations de justice et d'équité, quoique ne comptant plus sur la fin que de rares défenseurs, garda néanmoins jusqu'au bout des partisans résolus et autorisés.

L'opinion qui finalement l'emporta, et rallia, avec la grande majorité de la doctrine, la presque totalité de la jurisprudence tant administrative que judiciaire, fut que, en ce

qui concerne les églises paroissiales, la propriété en appartenait aux communes. Au surplus, tout en le proclamant, on ajoutait que c'était là une propriété d'une nature spéciale, « échappant par cette nature même aussi bien aux règles de « la propriété privée qu'à celles de l'usufruit. Dépendant du « domaine public communal, écrivait M. Ducrocq, ces églises « ne peuvent qu'être l'objet d'une mission de conservation et « de surveillance dans l'intérêt public ; mission qu'il appartient « à la commune et à la Fabrique d'exercer parallèlement « et dans une mesure égale. »

Ce qui n'était jusqu'en 1905 qu'une jurisprudence est devenu, à cette date, de par la loi du 9 décembre, une vérité législative. Aux termes de l'article 12, en effet, « les édifices « qui ont été mis à la disposition de la nation, et qui en vertu « de la loi du 18 Germinal an X servent à l'exercice public « des cultes (cathédrales, églises, chapelles), sont et demeu- « rent propriété de l'Etat, des départements et des com- « munes. » Et le même article ajoute qu'il en est de même de leurs dépendances immobilières et des objets mobiliers qui les garnissaient au moment de leur restitution. Ainsi, pour tous les édifices qui avaient été à la suite et en exécution de la loi concordataire rendus au culte, l'état ancien était maintenu et consolidé. L'Etat restait propriétaire des églises métropolitaines et cathédrales ; les communes des églises paroissiales. Il ne paraît pas d'ailleurs que, à ce point de vue, sinon à titre tout à fait exceptionnel, il y ait à s'occuper des droits des départements. Même solution pour les édifices que, postérieurement à la loi de l'an X, l'Etat, les départements ou les communes pouvaient avoir construits. De par le droit commun, ils continuent à appartenir à celui qui en a été l'édificateur. Restait une troisième catégorie, je veux parler des églises (et elles étaient nombreuses, les statistiques officielles les ont évaluées à 1700) qui, pour des raisons d'ailleurs diverses, étaient entrées dans le patrimoine des Fabriques ; soit parce qu'elles avaient été construites par elles, soit parce qu'elles leur avaient été attribuées en vertu des décrets des 30 mai 1806 et 17 mars 1909.

Celles-là, parce qu'elles appartenaient aux Fabriques, de-

vaient suivre le sort des autres biens fabriciens, c'est-à-dire qu'elles devaient, avec le reste du patrimoine paroissial, être dans l'année qui suivrait la promulgation de la loi nouvelle, transférées avec leur affectation spéciale par les représentants légaux des établissements supprimés aux associations cultuelles à créer.

Je ne parle pas, bien entendu, des églises ou chapelles dont les particuliers ou certains établissements publics comme les hôpitaux pouvaient être propriétaires; en ce qui les concerne rien n'est changé.

Toute cette réglementation supposait la création, dans l'année, de ce rouage essentiel que devaient être dans la nouvelle organisation les associations cultuelles.

Vous savez tout, ce qui, avec une rare habileté, a été mis en œuvre, pour y amener les catholiques : promesses, menaces, tentatives de schisme, industries de toutes sortes et de toutes provenances. Un instant, devant l'imminence et l'importance des ruines, on put croire que l'expérience allait être tentée. Grâces à Dieu, et par lui grâces à la clairvoyance inspirée et à la providentielle fermeté de notre grand et immortel Pie X, le péril, dont la gravité éclate aujourd'hui à tous les yeux, a été évité.

Les associations cultuelles sont restés lettre morte et nous avons eu cet incomparable et grandiose spectacle de nos Evêques et de nos prêtres sacrifiant tout (on sait ce qu'était ce tout), plutôt que de laisser entamer la hiérarchie et l'intégrité de la discipline. L'Église de France n'est plus seule aujourd'hui à s'en pouvoir honorer : encouragé par nos exemples l'Episcopat portugais ne se montre ni moins résolu, ni moins intransigeant, et au sud des Pyrénées comme au nord, les associations cultuelles ont vécu, avant même que de naître; car on ne peut tenir pour sérieuses les quelques contrefaçons qui en ont été tentées et que le ridicule a tuées avant que le bon sens ait eu à en faire justice.

La conséquence, au point de vue qui nous occupe, c'est que les Fabriques, ayant, à partir du 9 décembre 1906, cessé d'exister, et, d'autre part, aucune dévolution n'ayant été faite de leurs biens par leurs représentants, ces biens — y compris les

églises dont elles étaient propriétaires — se sont trouvés placés sous séquestre, en attendant une attribution définitive conformément à l'article 8 de la loi.

Cette attribution devait être faite, disait l'article 9, par voie de décret. Pour les églises une disposition spéciale fut écrite dans la loi du 2 janvier 1907. « Les biens des Etablisse-« ments ecclésiastiques qui n'ont pas été réclamés par des « associations constituées dans l'année qui a suivi la promul-« gation de la loi du 9 décembre 1905, porte en effet, l'article 2 « de cette loi, ces biens seront attribués à titre définitif, dès « la promulgation de la présente loi, aux établissements com-« munaux d'assistance ou de bienfaisance dans les condi-« tions déterminées par l'article 9 de la loi de 1905. »

Cette disposition fut, à son tour, remplacée par l'article 1 de la loi du 13 avril 1908. A titre exceptionnel, dit, en effet, cet article, et par dérogation aux lois qui attribuent à des établissements communaux de bienfaisance ou d'assistance et à et à leur défaut, aux communes ou sections de communes, les biens des établissements ecclésiastiques qui n'ont pas été réclamés par des associations cultuelles, « les édifices affectés « au culte lors de la promulgation de la loi du 9 décembre « bre 1905 et les meubles les garnissant deviendront la pro-« priété des communes sur le territoire desquelles ils sont « situés, s'ils n'ont été restitués ou revendiqués dans le délai « légal. »

On a fait justement observer que, en procédant ainsi, le législateur de 1908 commettait une nouvelle spoliation. Ces églises, en effet, qu'on incorporait d'un trait de plume au domaine communal, mais « ceux qui les avaient données « aux Fabriques, disait M. Groussau à la Chambre, ils avaient « ainsi agi parce qu'ils ne voulaient pas les remettre aux « communes » ; donc nous avions le droit d'en garder la propriété et c'eût été le devoir strict d'un législateur soucieux de la plus élémentaire justice de nous la reconnaître. Aussi n'est-ce pas sans quelque surprise que, ces derniers jours, j'ai lu aux premières pages d'un manuel qui vient de paraître cette affirmation pour le moins équivoque que « la législation nou-« velle, dans son ensemble et dans son esprit, tel que l'a

« défini le rapporteur de la loi du 9 décembre 1905, est *une « législation de liberté.* » Si l'auteur a voulu dire par là, que nous devons nous efforcer d'en tirer tout ce qu'on n'y a pas étouffé de vie et de liberté ; que, parce que c'est une loi d'exception, tout ce qui n'y est pas positivement défendu reste permis ; enfin, que c'est dans un sens libéral qu'on en doit interpréter toutes les obscurités et combler toutes les lacunes, je le veux bien (1) ; mais y voir une œuvre de libéralisme quand toute entière elle est faite au contraire d'hostilités et de savantes perfidies, c'est contre quoi, en toutes occasions, nous ne saurions trop, ni trop haut protester.

De ce qui précède, et pour revenir à mon sujet, il résulte donc que, en l'état des lois en vigueur, à part les cathédrales et métropoles qui appartiennent à l'Etat, et les églises qui en petit nombre constituent et demeurent des propriétés particulières, toutes les autres appartiennent aux communes.

J'ajoute que tandis qu'autrefois, elles faisaient partie de leur domaine public, inaliénables et imprescriptibles comme lui ; aujourd'hui, elles constituent, dans leur patrimoine, de simples propriétés privées, grevées sans doute d'une charge publique, mais étrangères à toute idée de domanialité et aux conséquences qui s'en déduisent.

Ce que je dis des églises est vrai, pour les mêmes raisons et en vertu des mêmes textes, de leurs dépendances immobilières, telles que sacristies, jardins, salles de catéchisme ; vrai, aussi, en principe du moins, du mobilier qui les garnit. L'article 12 de la loi de 1905 l'a dit, nous le savons des « meubles qui existaient dans les églises restituées en exé« cution de la loi de Germinal, au moment de cette restitution. » Le premier alinéa de l'article premier de la loi du 13 avril 1908 le dit à son tour des meubles garnissant celles des églises qui appartenaient aux établissements ecclésiastiques supprimés. Enfin, le paragraphe suivant du même article ajoute qu'il en sera de même de ceux qui pourraient avoir été placés par

(1) Depuis que ces lignes ont été écrites, nous avons été heureux d'apprendre que c'est, en effet, dans ce sens et seulement dans ce sens que le passage doit être entendu.

les représentants de ces établissements dans les édifices cultuels qui, en vertu de l'article 12 de la loi de 1905, se trouvaient être la propriété de l'Etat, des départements et des communes. Il n'y a en réalité d'exception que pour les objets qui ont été déposés par des particuliers, depuis que par la loi de 1907 les églises ont été mises à la disposition des fidèles, ou encore pour ceux qu'ils y avaient placés antérieurement à la loi de 1905 en s'en réservant la propriété.

Si une discussion s'élève à leur sujet, à raison de la distinction faite entre ces deux catégories — je veux dire sur le point de savoir si tels ou tels meubles doivent être considérés comme propriété communale ou propriété privée, — c'est aux inventaires, dressés en vertu de la loi de 1905, qu'il conviendra d'abord de se reporter; seuls, en effet, les objets figurant à l'inventaire pouvant être revendiqués par l'Etat, le département ou la commune, tout ce qui n'y figure pas restant de leur part en dehors de toutes prétentions possibles.

II

Ceci dit sur la propriété, j'arrive à l'usage. C'est ici qu'apparaît, dans tout son éclat, l'imprévoyance du législateur de 1905. Il n'avait pas pu entrer dans ses prévisions que, malgré leurs répugnances pour les associations cultuelles, les catholiques à la fin ne s'y résigneraient pas ; que, comme je le disais tout à l'heure, les quarante mille prêtres de France, mis par leur refus en face de l'incertitude du lendemain, peut-être de la misère, préféreraient sacrifier leur pain plutôt que l'orthodoxie de leur foi.

Et, alors, voici le régime que dans cette prévision il avait organisé. C'est l'article 13 de la loi de 1905 : « Les édifices, « servant à l'exercice public du culte, seront laissés gratuite- « ment, ainsi que les objets mobiliers les garnissant à la dis- « position des établissements publics du culte, puis des asso- « ciations appelées à les remplacer auxquels les biens de ces « établissements auront été attribués. » Et l'article 26 du

règlement d'administration publique, en date du 16 mars 1906, le répétait pour ceux de ces édifices qui, eux aussi, antérieurement affectés au culte, appartenaient aux établissements ecclésiastiques supprimés. Ainsi la propriété de l'Etat, des départements et des communes était limitée par l'affectation obligatoire que ces édifices devraient garder. Bien que nominalement investis de la propriété, ils ne pourraient dans la pratique en exercer qu'exceptionnellement les prérogatives. Construites en vue d'une destination cultuelle, les églises étaient maintenues à cette destination. Et il en devait être ainsi tant qu'elles conserveraient leur caractère, c'est-à-dire tant qu'elles n'auraient pas été l'objet d'une désaffetaction régulière.

Le texte primitif prévoyait que cette jouissance gratuite ne pourrait durer que deux années, passées lesquelles on rentrerait dans le droit commun, les propriétaires restant libres après ce délai, de louer pour tels usages qu'ils aviseraient. Après discussion, on jugea cette limitation arbitraire et dangereuse, et on écrivit, le texte que nous venons de lire : « Nous ne pouvons pas, nous ne devons pas, disait M. Ribot, « laisser à un titre précaire et sous une menace à brève échéance « les édifices du culte aux associations qui vont se former ».

J'ajoute que cette attribution à l'association cultuelle devait s'effectuer d'une manière en quelque sorte automatique. Par le fait même, en effet, que l'attribution lui avait été faite des biens de l'établissement disparu (dans l'espèce des biens de la Fabrique), de droit la jouissance gratuite de l'église et de son mobilier lui appartenait. Une seule formalité était imposée, c'était la rédaction d'un procès-verbal en la forme administrative, je ne dis pas lui attribuant cette jouissance, mais simplement constatant qu'elle avait commencé : ceci d'après les termes très explicites et très nets du décret du 16 mars 1906 dans son article 27. L'article 13 de la loi ajoutait seulement que les Associations bénéficiaires « seraient tenues des « réparations de toute nature, ainsi que des frais d'assurance « et autres charges afférentes aux immeubles et aux meubles « les garnissant ».

Au cas, où, en l'absence de toute force majeure, ajoutait le § 2 dudit article 13, les cérémonies du culte ne seraient pas

célébrées pendant plus de six mois consécutifs dans une église ainsi attribuée à une association cultuelle, la jouissance cesserait. Au cas où, d'autre part, aucune association n'en réclamerait la jouissance dans les deux ans qui suivraient la promulgation de la loi, elle pourrait être désaffectée ; étant bien entendu qu'il ne serait procédé à aucune désaffectation que par une loi, et très exceptionnellement par un décret rendu en Conseil d'Etat.

« Rien de ce que nous avions prévu à l'occasion du culte « n'est arrivé », a dit mélancoliquement, dans une saillie restée célèbre, M. Clémenceau : « c'est ce que nous n'avions « pas prévu qui a été la réalité » et nous a plongés en pleine incohérence. C'est vrai. L'association cultuelle était le pivot de toute l'organisation nouvelle, pour laquelle on avait dépensé d'ailleurs une remarquable sagacité ; sans elle tout était à refaire. Or, quand avec le soir du 9 décembre 1906 sonna la dernière minute du délai dans lequel ces associations devaient être formées, c'est à peine si on en comptait dix.

Qu'allait-il advenir ?

Logiquement, pour les églises dont l'Etat, les départements et les communes étaient restés ou devenus propriétaires, ils en recouvraient la libre disposition. Pour celles qui, avec les autres biens des Fabriques, allaient passer sous l'administration du séquestre, elles devraient être fermées, personne n'ayant qualité pour en réclamer l'usage.

Tout un parti bruyant au Parlement se prononçait pour cette solution ; outre que la logique, comme je viens de le dire, semblait y trouver son compte, cela apprendrait aux catholiques, disait-on, à s'obstiner dans leur fidélité. Et déjà, à la grande joie des uns, au scandale des autres, on entrevoyait l'heure prochaine, où, comme il y a cent ans, nos églises à nouveau violées redeviendraient le théâtre des pires profanations.

Il y eut quelques semaines d'incertitude et de flottement. Une première circulaire de M. Briand aux préfets, en date du 2 décembre 1906, développa longuement les conditions dans lesquelles il pourrait être à l'avenir pourvu à l'exercice public du culte en dehors d'une association cultuelle.

« Indépendamment, disait le ministre, de la faculté qui ap-
« partient (aux catholiques) de recourir au *culte privé*, ils peu-
« vent, sans s'unir par les liens d'un contrat d'association, sub-
« venir à l'exercice public du culte par des réunions tenues sur
« initiatives individuelles et bénéficier ainsi, à défaut de la
« liberté d'association dont ils ne veulent pas user dans les con-
« ditions où elle leur est offerte par la loi, de la liberté de réu-
« nion. Nous avons entendu laisser les individus libres de
« se prévaloir, en dehors de toute espèce d'association, du
« droit commun pour organiser des réunions destinées à
« l'exercice public du culte.

« Ce n'est pas à dire, au surplus, que les réunions cultuelles
« soient transformées en réunions publiques ordinaires. Elles
« répugnent, par leur nature même à une identification abso-
« lue ; elles ne rentrent exactement, en effet, dans aucune des
« catégories de réunions énoncées par l'article 4 de la loi du
« 30 juin 1881 ; c'est ainsi, notamment, qu'en aucun cas elles
« ne comportent une discussion publique. Cette remarque
« a trait spécialement à l'obligation imposée par l'article 8
« de cette loi aux réunions publiques, d'avoir un bureau
« chargé de maintenir l'ordre, d'empêcher toute infraction
« aux lois, de conserver à la réunion le caractère qui lui a été
« donné par la déclaration, d'interdire tout discours contraire
« à l'ordre public et aux bonnes mœurs, ou contenant pro-
« vocation à un acte qualifié crime ou délit. L'article 8 pré-
« voit que les membres du bureau seront ou désignés par les
« signataires de la déclaration ou élus par l'assemblée ; il est
« évident que le premier mode de nomination se concilie seul
« avec le caractère des réunions cultuelles. Il y a même lieu
« d'admettre que la nécessité d'un bureau ne s'impose pas
« d'une façon absolue ; car l'ordre est garanti dans les réu-
« nions cultuelles par les dispositions spéciales inscrites dans
« l'article 32 de la loi du 9 décembre 1905, aux termes duquel
« seront punis de peines édictées par l'article 31 (amende de
« 16 à 200 francs et emprisonnement de 6 jours à deux mois ou
« une de ces deux peines seulement), ceux qui auront « empêché,
« retardé ou interrompu les exercices d'un culte par des trou-
« bles ou désordres causés dans le local servant à ces exercices.

« L'article 6 dispose que les réunions publiques ne peuvent « se prolonger au delà de onze heures du soir, sauf dans les loca- « lités où la fermeture des établissements publics a lieu plus « tard ; cette prohibition ne sera évidemment pas opposable « aux cérémonies religieuses qui, d'après les usages se célè- « brent à une heure plus avancée de la nuit.

« Quant à la déclaration préalable, à laquelle l'article 2 « subordonne l'exercice du droit de réunion, elle devra s'effec- « tuer dans les termes mêmes où elle est prévue par cet article.

« Mais il ne faut pas exagérer les exigences de cet article, « et ce serait une erreur de croire que chaque réunion doit « être précédée d'une déclaration spéciale, ou, en d'autres « termes, qu'il faut autant de déclarations que de réunions. « La loi de 1881 entend simplement qu'une déclaration ne « reçoive effet qu'après un délai minimum de vingt-quatre « heures ; elle ne s'oppose ni à ce que les réunions publiques « soient déclarées plus longtemps à l'avance, ni à ce que la « même déclaration serve à annoncer plusieurs réunions à « tenir dans la même commune. La déclaration pourra être « faite pour une période plus ou moins longue et restera va- « lable tant que les conditions exigées des déclarants par l'ar- « ticle 2 continueront à être remplies. »

Puis, dans une seconde partie, le même M. Briand s'expliquait sur les lieux dans lesquels ces réunions pourraient être tenues, je veux dire sur l'accommodation des édifices cultuels à l'état de choses nouveau.

« Après avoir précisé comment, en vertu des dispositions « combinées des lois des 30 juin 1881 et 9 décembre 1905, il « sera loisible à des individus non associés d'organiser des « réunions pour la pratique publique de leur culte, il reste à « déterminer dans quelles conditions des réunions cultuelles « ainsi tenues sur initiatives individuelles pourront avoir lieu « dans les édifices antérieurement affectés à l'exercice du « culte, si, lors de l'expiration du délai d'un an prévu par l'ar- « ticle 4 de la loi de séparation, il ne s'est pas constitué d'as- « sociations cultuelles pour recevoir au lieu et place des éta- « blissements ecclésiastiques supprimés, la jouissance ou la « propriété de ces édifices.

« A cet effet, il convient de déterminer quel sera le régime « des dits immeubles à cette échéance. Les édifices actuelle- « ment affectés à l'exercice public du culte (cathédrales, égli- « ses et chapelles) se divisent en deux catégories.

« Les uns visés par l'article 12 de la loi du 9 décembre 1905, « sont la propriété de l'Etat ou des communes ; les autres « appartiennent à des établissements ecclésiastiques (Fa- « briques, Menses et Séminaires).

« A l'expiration du délai fixé par l'article 4, les premiers, si « la jouissance n'en a pas été transférée, avec les biens des « établissements ecclésiastiques, à des associations cultuelles, « rentreront en la possession légale de l'Etat et des commu- « nes ; les seconds, au cas où la propriété n'en aura pas été « transmise à des associations de cette nature, seront placés, « conformément à l'article 8 § 2, sous séquestre jusqu'à leur « attribution par décret en vertu dudit article ou de l'ar- « ticle 9.

« Mais les uns et les autres se trouveront dans une condi- « tion identique, en ce sens que, jusqu'à décision contraire « ils conservent avec les objets mobiliers les garnissant, leur « affectation antérieure.

« Il n'appartiendra pas à l'Etat et aux communes, sous pré- « texte qu'ils auront recouvré la possession des cathédrales, « églises et chapelles, de disposer de ces édifices comme ils « l'entendront et de les fermer à leur gré ; les chapelles, égli- « ses et cathédrales, à raison du maintien de leur destination « antérieure, qui s'imposera à l'Etat et aux communes comme « une charge de la possession, devront rester ouvertes, et « l'accès continuera nécessairement à en être permis, dans les « conditions acutelles, tant aux fidèles qu'aux membres du « clergé, pour y exercer le culte en se conformant, à défaut « d'associations cultuelles, aux prescriptions de la loi du « 30 juin 1881, telles qu'elles ont été commentées plus haut.

« Mais il ne faudrait pas croire que, parce que, moyennant « une déclaration faite en vertu de la loi de 1881, un mi- « nistre du culte (curé ou desservant) pourra continuer à « remplir son ministère dans l'église où il l'exerçait sous l'em- « pire de la législation concordataire, celle-ci subsistera à

« son profit et qu'il jouira sur l'édifice de droits semblables « à ceux qui appartenaient à la Fabrique supprimée. Cet éta- « blissement était investi de la possession légale de l'église ; « *le curé ou desservant ne sera plus qu'un occupant sans titre* « *juridique*. Il sera sans droit pour faire aucun acte d'admi- « nistration ; encore moins sera-t-il capable d'accomplir au- « cun acte de disposition.

« Si le curé ou desservant ne succéde pas aux droits de « la Fabrique, il n'héritera pas non plus des obligations de « cet établissement. Il sera seulement tenu, comme occu- « pant, de ne pas préjudicier et de ne pas laisser les tiers pré- « judicier à l'église et aux objets la garnissant. »

Ainsi les édifices, antérieurement affectés à l'exercice du culte, garderont leur destination ; les communes n'en reprendront pas la libre disposition ; les fidèles et les ministres du culte pourront, comme par le passé, y accomplir les rites de leur religion ; mais, d'une part, occupants sans titre juridique ils seront sans droit pour y faire aucun acte d'administration, à plus forte raison de disposition. Seulement, s'agissant de réunions d'un caractère nécessairement public, leurs organisateurs devront se conformer aux prescriptions de la loi du 30 juin 1881, atténuées comme il vient d'être dit par les instructions ministérielles ; spécialement ils devront faire au moins une déclaration préalable au commencement de chaque année.

L'appel du ministre des cultes resta sans écho. Les églises continuèrent à demeurer ouvertes, les fidèles à venir y prier, les prêtres à monter à l'autel ; mais il en fut des déclarations comme des associations cultuelles : on n'en fit pas.

Le 10 décembre le ministre adresse une nouvelle circulaire.

« Par cela même que le gouvernement apporte dans l'ap- « plication des lois de 1881 et de 1905 l'esprit le plus libéral, « il entend que ces lois, ainsi interprétées largement, soient « obéies dans leurs dispositions présentant un caractère im- « pératif. Il n'y a pas de citoyens français qui, sous quelque « prétexte que ce soit, aient le droit de se placer au-dessus « des lois françaises et de se rebeller contre elles. Il importe « donc que si, à l'expiration du délai sus rappelé, le culte est

« publiquement exercé sans déclaration, ne satisfaisant pas « aux conditions spécifiées dans ma circulaire du premier « du courant, les contraventions ainsi commises par les cu- « rés et desservants et par tous autres organisateurs des réu- « nions cultuelles soient relevées.

« Je vous invite donc à donner immédiatement les instruc- « tions indispensables pour que toutes contraventions soient « constatées par des procès-verbaux que vous déférerez aux « Parquets. M. le Garde des sceaux donne, de son côté, des « ordres aux procureurs généraux pour que, au vu de ces pro- « cès-verbaux, les poursuites nécessaires soient exercées. Le « gouvernement compte sur votre fermeté et votre vigilance « pour concourir avec lui à assurer le respect de la légalité. »

En effet, le même jour, le Garde des sceaux adressait des instructions aux Parquets; et alors, d'un bout de la France à l'autre commença cette campagne grotesque dans laquelle on vit pendant des semaines des légions de policiers grossir l'assistance accoutumée de nos églises et procéder, non sans quelque embarras et quelque gêne, à la constatation de ce délit nouveau que par abréviation on appela le « *délit de messe* ».

Les procès-verbaux n'eurent pas plus d'effet que n'en avaient eu les menaces. On ne fit pas de déclaration et on continua à user des églises.

Cela ne pouvait durer : il fallait, pour assurer le respect de la loi, ou poursuivre tous les prêtres de France, leurs évêques à leur tête; ou changer cette loi.

On jugea ce dernier procédé plus pratique. C'est pourquoi, en même temps qu'on annonçait le dépôt prochain d'un projet supprimant en matière de réunion publique la nécessité d'une déclaration préalable, d'urgence, avant la séparation des chambres, on faisait voter la loi qui est devenue celle du 2 janvier 1907.

Vous en connaissez l'article 5. On revenait, par un dernier effort à l'idée d'associations cultuelles, ou tout au moins d'associations de droit commun, constituées soit sur les bases de la loi de 1905 soit sur celles de la loi de 1906 pour assurer la continuation de l'exercice public du culte, et on indiquait en fin d'article comment et sous quelle forme, en suite

de contrats passés avec l'Etat, le département ou la commune, c'est-à-dire avec les propriétaires des églises, la jouissance publique pourrait en être accordée. On ajoutait qu'à défaut d'association cette jouissance pouvait être réclamée par les ministres du culte qui auraient fait, ou pour qui l'on aurait fait la déclaration prévue par l'article 25 de la loi de 1905.

Enfin, et dans ce qui est devenu le premier paragraphe de ce même article, on écrivait ce qui allait devenir notre charte, savoir que : « à défaut d'associations cultuelles, les édifices « affectés à l'exercice du culte, ainsi que les meubles les garnissant, continueraient, sauf désaffectation, à être laissés « à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la « pratique de leur religion. »

De ce côté encore, les espérances officielles devaient être déçues ; non que les catholiques, comme on l'a dit, aient cru devoir se retrancher dans une attitude calculée d'intransigeance systématique et d'opposition irréductible ; mais (ce qui était, comme l'a justement et expressément reconnu M. Briand, leur droit incontestable), par l'unique souci de rester fidèles aux instructions pontificales et de ne rien compromettre du principe de la hiérarchie nécessaire. La meilleure preuve en est dans les longs pourparlers au cours desquels furent étudiés, entre les délégués de l'épiscopat et les représentants du pouvoir, ces projets de contrats de jouissance (je les ai là sous les yeux) qui ont, en leur temps, si vivement occupé l'opinion et auxquels finalement les exigences officielles ont apporté d'insurmontables obstacles.

Ces tentatives ayant échoué ; pratiquement il n'est plus resté de cet article de la loi nouvelle que le premier paragraphe, celui que je plaçais tout à l'heure sous vos yeux. C'est, encore une fois, à savoir que, en dehors de toute association cultuelle ou non, comme en dehors de toute déclaration, nos églises restent à notre disposition et que nous avons le droit d'y continuer la pratique de notre religion.

On a dit que, en nous l'accordant, le législateur avait voulu donner, en dépit de toutes les rébellions auxquelles il s'était

heurté, une nouvelle preuve de son libéralisme et de sa sincérité. Il serait plus exact d'avouer qu'il a, en le faisant, obéi aux conseils, sages d'ailleurs, d'une élémentaire prudence. Fermer les églises, multiplier les poursuites et les condamnations ce pouvait être logique, légal même (de cette légalité qu'autorise la brutalité des textes). Mais on était au lendemain des inventaires : on se rappelait, non sans de rétrospectives inquiétudes, que, au seuil de plusieurs églises le sang avait coulé et que plus d'une épée s'était brisée ; on se rendait compte qu'une émotion profonde remuait l'âme française ; et l'on pensa qu'il ne serait pas opportun d'en provoquer la nouvelle explosion « *ne tumultus fieret inter Judæos* » comme il est écrit au récit de la Passion; c'est pourquoi ne pouvant sans danger fermer les églises, on se donna le mérite forcé de les laisser ouvertes.

Ce qui prouve, soit dit en passant, qu'à résister, quand la résistance est juste, on délivre sa conscience; que souvent aussi on prépare un succès.

Nos églises et le mobilier qui les garnit demeurent donc à notre disposition. Voilà le statut nouveau.

Un projet, déposé par M. Guieyesse à la Chambre, le 22 octobre 1907, a bien proposé de revenir sur cette disposition et de décider que, à défaut d'association, les communes et l'Etat reprendraient la disposition de leurs églises. Mais la proposition s'est rapidement endormie dans les cartons et il ne paraît pas que son sommeil soit prêt de se rompre

III

Nos églises, ai-je dit, restent à notre disposition. Mais à quel titre? Y avons-nous un droit? Et si oui, quelle est la nature et l'étendue de ce droit?

Ici, Messieurs, nous avons le spectacle rare d'une jurisprudence qui, au lendemain même de la loi, s'est créée exactement au rebours des déclarations faites par ses auteurs et ses protagonistes, tant il est vrai qu'à certaines heures la logique l'emporte irrésistiblement sur la légalité.

M. Briand, dans sa circulaire du 1er décembre 1906, avait dit expréssément que si, à défaut d'association cultuelle, le prêtre pouvait encore officier dans son église, il n'y était plus « *qu'un occupant sans titre juridique* ». Il l'avait répété en termes non moins précis, dans sa circulaire du 3 février 1907, destinée à assurer l'application de la loi de janvier précédent, et en particulier de l'article 5 de cette loi : « Les « ministres du culte comme les fidèles seront de simples « occupants sans titre juridique et ils n'auront qu'une pos- « session de fait tant qu'il n'aura pas été procédé à une attri- « bution de la jouissance des édifices cultuels dans les condi- « tions et suivants les formes déterminées par les §§ 2 et 3 du « même article. »

C'est la même doctrine que nous retrouvons deux ans plus tard, dans une lettre adressée, le 5 juin 1909, par M. le Garde des sceaux au procureur général près la Cour de cassation pour lui demander de déférer à cette haute juridiction dans l'intérêt de la loi un arrêt de la Cour de Pau du 6 mars 1909.

Or, à part quelques rares décisions judiciaires restées d'ailleurs isolées (tel par exemple, un arrêt d'Agen), et dans lesquelles se retrouve, comme stéréotypée la formule ministérielle, on peut affirmer que cette formule est depuis longtemps et unanimement abandonnée, et que c'est aujourd'hui un principe au contraire admis par la doctrine et par la jurisprudence entières que les ministres du culte et les fidèles, loin de jouir d'une simple tolérance et de ne pouvoir invoquer à l'appui de cette tolérance aucun titre juridique, ont, au sens rigoureux du mot, un droit et un droit fondé sur le meilleur des titres, puisque ce titre c'est la loi elle-même.

Comment en eût-il été autrement ? Il a été répété à satiété au cours de la discussion à laquelle a donné lieu l'élaboration de la loi de 1907 par le rapporteur, par le ministre, par les présidents des commissions, à la Chambre et au Sénat, que la destination des églises était immuable, que les communes pas plus que l'Etat n'y pourraient rien changer ; M. Briand lui-même pour mieux accentuer sa pensée s'est servi de cette significative expression : qu'elles devaient être considérées

comme grevées, au sens sens juridique du mot « d'une véritable servitude d'affectation cultuelle. » Le 28 décembre 1906, il ajoutait que cette servitude subsisterait indéfiniment sur ces édifices. Et, quand le droit des propiétaires rencontre dans cette affectation un tel obstacle, à cette servitude, dont est chargé l'immeuble ne correspondrait pas un droit en la personne de ceux au profit de qui elle a été établie? C'était inadmissible. C'est ce qu'ont répété de nombreuses décisions de tribunaux et de cours ; en particulier un arrêt de Bourges du 28 juin 1909. Et voici ce que, au bas de cet arrêt, je lis sous la signature autorisée de M. Tissier, professeur à la Faculté de droit de Paris : « La situation légale « est très ferme, a dit judicieusement cet arrêt, très solide- « ment assise et nullement précaire. La loi a voulu donner « aux catholiques, en dehors de toute association, de tout con- « trat, un droit d'usage ; la jouissance de l'église accordée aux « prêtres et aux fidèles n'est donc pas un simple fait, elle est « l'exercice d'un droit, d'une faculté reconnue par la loi. »

On ne pouvait dire mieux ni plus exactement.

M. Bureau se demandant, à cette occasion, comment s'est opérée cette évolution; comment, ainsi que je l'ai dit, il s'est si brusquement et si profondément accompli une scission entre la pensée des initiateurs de la loi et l'application qui en a été faite, en donne cette explication : « Il est ad- « venu, dit-il, que tous les textes énonciatifs des char- « ges imposées aux propriétaires des édifices cultuels se « sont transformés automatiquement en textes créateurs « de droits au profit des ministres du culte et des fidèles. »

C'est une raison ; on en pourrait ajouter d'autres ; à quoi bon? La conclusion est certaine.

Je n'ajoute qu.un mot : C'est qu'au lendemain de la loi de 1907, tant nous sommes habitués à la défaite, nous avons, nous-mêmes, un instant semblé douter de notre droit. Nombreux, en effet, parmi nous, étaient alors ceux que dominait la thèse de l'occupation précaire sans titre juridique. Ce ne sera pas un des moindres services qu'aura rendus à la défense de nos Eglises notre collègue, M. Ravier du Magny, d'avoir, l'un des premiers, le premier peut-être, dans un sa-

vant article signalé vers quelle dangereuse erreur nous nous laissions ainsi inconsciemment glisser et d'avoir par là contribué au retour sauveur que je viens de rappeler.

IV

Où le problème devient plus délicat, et où le jurisconsulte éprouve un réel embarras, c'est lorsque, après avoir constaté l'existence du droit incontestablement créé par la loi de 1907 au profit des ministres du culte et des fidèles, il veut en définir, avec quelque exactitude, la nature juridique.

Les églises sont à leur disposition ; ils en ont la jouissance ; c'est bien. Mais qu'est-ce que cette disposition, quel est le caractère de cette jouissance?

Les législateurs de 1907 étaient manifestement agités de trop de préoccupations diverses, et leur hâte était trop grande d'en finir pour qu'ils aient entrevu et à plus forte raison résolu le problème.

La solution, du reste, il faut en convenir, n'était pas facile.

S'il est aisé, en effet, de dire ce que ce droit n'est pas ; il est, au contraire infiniment malaisé de définir ce qu'il est. Ainsi, il n'est certainement pas, bien que le langage usuel semble y incliner, *un droit de jouissance,* j'entends au sens légal du mot, je veux dire un droit d'usufruit. Il y en a bien des raisons ; qu'il me suffise de dire que ce droit est rigoureusement personnel et résiste à toute idée de transmission à d'autres que ceux au profit de qui le texte l'a créé ; que, d'autre part, il ne comporte de la part du bénéficiaire aucune obligation, si ce n'est celle de ne causer par sa jouissance aucun dommage aux choses dont la disposition lui est laissée ; l'article 5, au surplus en fournit lui-même une preuve décisive, un pareil droit ne pourrait naître, dit-il, que d'un contrat tel que le prévoit le second alinéa de son texte, que je résumais tout à l'heure.

Quelques décisions judiciaires ont parlé *d'usage ;* c'est même le terme dont se sert M. Tissier dans la savante dissertation dont je viens de parler. On le peut en effet soutenir. Ce-

pendant, cette qualification est repoussée par de nombreuses décisions judiciaires, et avec elles par tous ceux qui, en majorité, se refusent à reconnaître au droit qui nous occupe le caractère d'un droit réel.

Pas davantage, on ne saurait assimiler l'occupant à un *locataire* dont les droits supposent un contrat qui en est l'origine et en détermine l'étendue (1).

Cette occupation, c'est une *possession légale*, a dit le tribunal de Guingamp, dans un jugement qui porte la date du 28 juillet 1910 ; car elle emporte pour le possesseur l'obligation de veiller à ce qu'il ne soit préjudicié ni à l'immeuble, ni aux objets qui le garnissent. A en croire la Cour d'Agen, au contraire, ce ne serait qu'une *possession de fait*, une simple occupation absolument précaire.

Faudrait-il du moins y voir, pour reprendre les expressions que je rappelais tout à l'heure, une *servitude*, c'est-à-dire une charge imposée aux biens qui en sont l'objet ? Au premier abord, on pourrait être tenté de le croire. Un examen un peu approfondi, cependant, ne semble pas permettre qu'on s'y arrête. Premièrement, en effet, une servitude suppose, par définition même, une charge créée dans l'intérêt d'un héritage. Notre droit moderne (l'usufruit et l'usage exceptés), ne reconnaît plus de servitudes personnelles. Or tel est bien le caractère de la charge qui nous occupe. Ce n'est pas, en effet, un immeuble qui est appelé à en bénéficier : c'est au profit d'une catégorie de personnes qu'elle a été instituée. D'autre part, on ne peut concevoir une servitude que sur un immeuble ; or la charge qui nous occupe frappe non seulement l'édifice affecté au culte, mais, au même titre, les meubles qui le garnissent.

Je crois donc qu'il faut renoncer à lui trouver une qualification légale ; je veux dire une de celles du moins qui correspondrait à la classification actuelle des droits, telle que le Code civil l'a organisée.

(1) Curel. *Les communes et la loi de la séparation*, p. 154. Il s'ensuit que le ministre du culte ne pouvant être assimilé à un locataire ne peut se voir opposer, en cas d'incendie, la présomption de faute de l'art. 1734. C. C.

On a dit que c'était un droit *sui generis*. Quelque imprécise que paraisse être cette qualification, je crois, pour ma part, que c'est celle qui répond le mieux à la réalité des choses : « *sui generis* », en effet, comme la situation à laquelle elle répond ; comme l'était déjà sous la législation concordataire le droit des Fabriques sur les églises ; celui des curés sur les presbytères ; conséquence d'une sorte de domanialité privée, si je peux ainsi parler, créée en vue d'une collectivité d'intérêts qui, n'ayant plus le caractère d'un service public n'en garde pas moins celui d'une utilité générale, au profit de laquelle une véritable affectation a été instituée par le législateur.

Peut-être, par un lointain souvenir de l'article 1121 pourrait-on rattacher ce droit à l'idée d'une stipulation faite d'office par le législateur de 1907 au profit des personnes qu'il désigne.

A un autre point de vue, et quelque solution qu'on adopte, faut-il voir dans ce droit un droit réel incorporé à la chose et s'absorbant en elle? J'inclinerais volontiers à le croire. En même temps, en effet, qu'ils ont le droit d'en exiger le respect des propriétaires de l'édifice qui en est grevé, ceux auxquels il profite peuvent s'en prévaloir à l'égard de tous ; il s'oppose de la part de quiconque à toute entreprise qui pourrait en diminuer le profit : il est vraiment attaché à la chose, il est en elle, il la suit ; il n'en peut être détaché ; on ne peut pas plus en évincer, par une aliénation que par une prescription ; c'est ainsi vraiment, me semble-t-il, le *jus in re* qui confère à un droit le caractère de la réalité.

V

Aussi bien est-ce là plutôt, et je dirai exclusivement, une question d'école.

Si on n'est pas d'accord, en effet, sur la qualification du droit, on peut dire, au contraire, et c'est là ce qui importe, qu'il n'y a plus, en fait, de divergences sérieuses sur ses conquences et sur son étendue.

Le temps me manque pour développer ces conséquences avec les détails qu'elles comportent; je les grouperai dans un court résumé, comme dans une sorte de synopsie, laissant à mes collègues, notamment à M. Rivet dans sa leçon de demain, le soin d'y insister comme il convient.

Ainsi, et d'abord, il n'est pas douteux que ce droit ne soit assorti d'une action en justice, et que pour en assurer le respect, lorsque sous une forme quelconque il est mis en péril, ses bénéficiaires ne puissent s'adresser aux tribunaux. Ce ne serait pas un droit s'il pouvait être impunément méconnu. Les décisions sur ce point abondent, il serait superflu d'y insister.

Je tiens toutefois à ajouter quelques observations. Ainsi :

1° Cette action, les ministres du culte et les fidèles peuvent l'exercer à l'encontre de quiconque trouble leur droit, ministres du culte, maires, simples particuliers ; même contre ceux, ministre du culte ou association, qui, pourvus d'un contrat de jouissance, prétendraient se soustraire aux règles d'organisation générale du culte auquel l'édifice était antérieurement consacré.

2° Il n'est pas douteux que lorsque l'article 5 déclare que ces édifices seront laissés à la disposition des prêtres et des fidèles, il entend que ce sera pour qu'ils y continuent le culte même auquel ces édifices étaient destinés, et qui y était antérieurement pratiqué; ce culte et non pas un autre. C'est, au surplus, ce qu'a formellement proclamé M. Briand dans sa circulaire déjà citée du 3 février 1907, interprétative de la loi de janvier précédent.

3° Par application des règles qui précèdent il faut dire encore, comme l'a jugé récemment la Chambre criminelle, que, dans l'église dont il a la disposition, le ministre du culte a « tous les droits nécessaires pour assurer le libre « exercice du culte » puisque c'est précisément pour garantir cet exercice que l'article est écrit. C'est là, ajoute l'arrêt, « une conséquence naturelle des dispositions de la loi ». Je ne saurais trop recommander à cette occasion le remarquable rapport dont ledit arrêt est précédé et dans lequel son auteur, M. le conseiller Mercier expose, avec une recommandable exactitude, les règles que nous venons de résumer.

Un autre caractère du droit qui nous occupe, c'est qu'il est *exclusif* de tout droit concurrent. Je veux dire qu'aucun autre, en dehors des ministres du culte et des fidèles, ne saurait y prétendre, et cela dans quelque mesure que ce soit. Quelques décisions l'ont contesté, notamment un arrêt de Poitiers ; la solution contraire est, on peut le dire, à cette heure universellement acceptée. Ainsi, ce n'est pas seulement pendant les cérémonies que l'église doit être réservée à leur accomplissement ; elle garde, en tous temps son affectation ; et parce qu'elle est destinée à la célébration d'un culte déterminé, seuls les ministres de cette religion régulièrement investis de leurs fonctions, peuvent y accomplir les actes de leur ministère. Toute parodie de ce culte, on l'a jugé maintes fois, doit en être sévèrement proscrite, comme toute immixtion qui lui serait étargère doit en être écartée.

Exclusif, ce droit est *perpétuel ;* il ne disparaît qu'avec la ruine de l'édifice ou sa désaffectation.

Il est *collectif ;* si, en effet, il est vrai qu'il n'appartienne qu'aux personnes visées dans le texte, il est vrai aussi que ces personnes peuvent en user simultanément et concurremment entre elles.

VI

J'aurais, pour me conformer aux indications du programme, à m'expliquer sur trois questions encore ; il me faudrait préciser, en effet :

A qui exactement appartient le droit de se prévaloir de l'article 5 et de l'affectation qu'il consacre ;

Sur quoi porte cette affectation ;

Quelles sont, en cas de conflit, les juridictions compétentes pour les trancher.

Les limites que le temps nécessairement impose à nos leçons ne me permet, évidemment, pas de le dire avec détails. Je me borne à quelques indications rapides, qui seront cependant

suffisantes, je l'espère, pour donner de cette partie du sujet une notion générale, sans doute, mais cependant complète.

Et, d'abord, un mot des personnes auxquelles la loi profite et qui sont par conséquent fondées à s'en prévaloir.

Ce sont, dit l'article 5, les ministres du culte, et les fidèles. J'ajoute que c'est chaque groupe, distinctement, indépendamment l'un de l'autre. Je veux dire que ministres du culte et fidèles ont, les uns et les autres, pris dans leur collectivité un droit propre, personnel ; qu'ils le peuvent sans doute exercer simultanément, mais qu'ils le peuvent aussi distinctement les uns des autres. Ainsi, les fidèles d'une paroisse peuvent, comme il est arrivé souvent, se joindre à leur curé pour obtenir que l'église soit affectée à la pratique de leur culte et conclure avec lui en ce sens à la barre du tribunal. Ils peuvent, s'ils le préfèrent, agir isolément. La jurisprudence est faite sur ce point.

Cependant, si ces droits sont distincts, il existe entre eux une certaine subordination. Je veux dire que, sous prétexte qu'ils sont fondés à invoquer personnellement l'article 5, les fidèles ne pourraient pas s'attribuer le droit de régler seuls, et contrairement au ministre de leur culte, ce qui a trait à ce culte et à son exercice : comme serait l'ordre des cérémonies, la police intérieure de l'église, la récitation des prières ou l'administration des sacrements. Dans l'église, en effet, mise par la loi de 1907 à leur disposition, le culte, nous l'avons dit, doit continuer à s'exercer, la religion à se pratiquer comme ils l'étaient autrefois « conformément aux règles de son organisation générale », conformément dès lors aux règles de hiérarchie qui en sont le fondement et l'essence.

Et maintenant que faut-il entendre par ministres du culte et par fidèles?

Les ministres du culte, dit un arrêt de Riom, ce sont « ceux « qui reconnaissent la hiérarchie catholique et font partie « intégrante de cette hiérarchie ». Ainsi, il ne suffit pas que le prêtre se réclame de son caractère et justifie de sa qualité sacerdotale quand il veut exercer dans une paroisse les droits de l'article 5. Il doit de plus justifier qu'il a bien été préposé, et régulièrement, à son ad-

ministration ; qu'en d'autres termes, il est en communion avec son évêque et par lui avec le Pape. C'est encore un point sur lequel, à cette heure, toutes controverses ont cessé et l'arrêt que je citais tout à l'heure ajoute : « Il n'appartient pas « (à l'autorité judiciaire) de rechercher si les dispositions « prises par le chef hiérarchique sont conformes aux règles « canoniques et de les apprécier ». C'est également la doctrine nettement professée par la Cour de Pau, dans un arrêt du 15 mars 1911 (1). Le prêtre est-il régulièrement investi de sa fonction, tient-il ses pouvoirs de son évêque ; l'église lui est ouverte. Est-il en révolte contre ses supérieurs hiérarchiques ; après les lui avoir avoir donnés, ses supérieurs, lui ont-ils retiré ses pouvoirs, il n'est qu'un intrus sans droit et sans qualité. Et ainsi, la hiérarchie, qu'on s'était flatté d'ébranler par la loi de 1905, tire de celle de 1907 et de son application, la plus éclatante des consécrations. Ainsi pareillement l'autorité des évêques et du Pape reçoit à tous les degrés de l'échelle judiciaire, une reconnaissance que ne connut jamais la période concordataire. A la vérité, et par une puérilité sans portée, comme elle est d'ailleurs sans inconvénient appréciable, les ministres du culte n'auront pas officiellement le titre de « curés » et de « desservants ». Ils n'en auront plus le titre, mais ils en garderont les droits, c'est, en réalité, ce qui importe.

Et les fidèles, que faut-il entendre par là? Il n'existe pas, évidemment, en ce qui les concerne, de *criterium* comme pour les ministres du culte. Il y a bien le baptême ; mais hélas ! il en est tant, parmi ceux qui l'ont reçu, qui en ont oubié les promesses. Aussi, avait dit le Tribunal d'Agen, « Il ne peut suffire à tout « habitant de la commune ou de la paroisse de s'attribuer la « qualité de fidèle pour qu'elle lui soit reconnue par le juge. Il « est, en effet, certain que tous les habitants de la paroisse « ne sont pas des fidèles, acceptant tous les dogmes de la re-

(1) Depuis le jour où cette conférence a été prononcée, ces deux arrêts ont été expressément confirmés par la Cour de Cassation qui, sur les conclusions conformes de M. le Procureur général, a rejeté les pourvois dont ils avaient été l'objet et consacré d'une façon qu'on peut tenir pour définitive la doctrine qui y était à juste titre exposée.

« ligion catholique apostolique et romaine, pratiquant son « culte, se soumettant sans discussion à l'autorité du Pape; « ce n'est qu'à des indications données par la loi civile elle-« même que le juge pourrait se référer pour reconnaître aux « plaideurs la qualité de fidèles ».

Avec ce système, il deviendrait impossible, puisque nulle part le législateur civil n'a donné des fidèles une définition, de reconnaître ce caractère à ceux qui, en dehors des ministres du culte, se prévaudraient devant lui des dispositions de l'article 5. C'était inadmissible. Aussi la Cour d'Agen a-t-elle réformé cette décision et jugé que c'était là essentiellement une question de fait pour laquelle le juge a un pouvoir souverain. Les tribunaux ont donc, en droit du moins, qualité et compétence pour statuer sur ce point.

Quant aux choses que grève l'affectation, l'article 5 est très net. Ce sont d'abord *les édifices* qui se trouvaient, lors de la promulgation de la loi, affectés à l'exercice du culte. Je dis les édifices ; il semble dès lors qu'on n'y puisse comprendre les terrains qui, par une disposition antérieure auraient été, par l'effet d'une donation ou d'un testament, affectés à la construction d'une église, mais sur lesquels aucune construction n'était édifiée en 1907.

Par contre, rentrent sous la dénomination de la loi, bien que l'article ne s'en soit pas spécialement expliqué, *les dépendances immobilières* de ces édifices, sacristies, salles de catéchismes, etc. Un jugement récent du Tribunal de Lyon l'a décidé récemment à l'occasion du jardin qui touche l'église d'Ainay, par ce motif éminemment juridique, que ce jardin à raison de sa situation et de sa liaison étroite avec l'église devait être considéré comme une de ses dépendances.

Une question s'est élevée, c'est celle de savoir si, au cas d'incendie de l'église ou de ses accessoires, le droit des ministres du culte et des fidèles se trouve reporté sur l'indemnité due par la Compagnie qui les assurait. Un jugement du Tribunal de Vendôme, du 16 mars 1910, a très nettement écarté cette idée de substitution. Si la solution contraire peut être soutenue, il faut convenir qu'elle rencontre dans le texte même

de la loi de 1907 un sérieux et peut-être invincible obstacle.

J'ajoute enfin que lorsque l'article 5 porte que c'est seulement à défaut d'association cultuelle que les ministres du culte et les fidèles pourront se prévaloir de ses dispositions, il suppose, bien entendu, une association régulièrement constituée en conformité des articles 18 et suivants de la loi du 9 décembre 1905.

Quant aux questions de compétence, elles demanderaient toute une étude. Peut-être dans une des leçons ultérieures s'en pourra-t-on expliquer. Je me borne à indiquer en passant que, pour toutes les questions que peut faire naître l'application de l'article 5 de la loi de 1907, l'autorité judiciaire est seule et incontestablement compétente ; que c'est aussi à elle, et exclusivement, qu'il appartient de connaître de la validité des associations cultuelles, comme de la régularité du titre dont se prévaut le ministre du culte, lorsque ce titre est contesté.

J'ajoute que, en cas d'urgence, dans la plupart des cas au moins, le juge des référés peut être compétemment saisi ; le champ de la compétence du conseil d'Etat se trouvant singulièrement amoindri par le fait qu'aucune association cultuelle ne s'est constituée, et manifestement ne se constituera dans l'avenir.

Ainsi : propriété des églises aux communes ; malgré cette propriété, maintien des édifices cultuels à leur destination primitive, c'est-à-dire à la pratique du culte qui y était antérieurement exercé ; droit des ministres du culte et des fidèles à réclamer le bénéfice de cette affectation. Droit, au sens vrai du mot, assorti d'une action en justice ; par sa nature même exclusif de tout autre ; exclusif aussi de toute idée de précarité ; opposable à quiconque voudrait y porter obstacle ; perpétuel ; collectif mais hiérarchisé ; applicable non seulement aux édifices cultuels proprement dits, mais à leurs dépendances immobilières comme aux meubles qui les garnissent ; susceptible d'être invoqué ensemble ou séparément par les ministres du culte et les fidèles pourvu

qu'ils justifient être en communion avec leurs chefs hiérarchiques.

Telle est, en quelques traits, la situation présente.

Il s'en faut qu'elle réponde à tout ce que nous serions en droit d'exiger.

La jurisprudence cependant l'a faite moins intolérable qu'elle avait dû apparaître au premier abord.

Ce n'est pas la liberté, c'est seulement la possibilité de vivre; mais quand on songe que de toutes ces lois, notre orthodoxie et notre hiérarchie sont sorties intactes, malgré tant de tristesses qui s'en dégagent on se sent au cœur de la joie et de la fierté.

Nous y avons laissé nos biens, nous avons sauvé notre honneur : c'est ce qui importait.

Charles JACQUIER.
Doyen de la Faculté Catholique de Droit.



L'ÉVOLUTION

DE LA

DISCIPLINE PÉNITENTIELLE

du Ve au VIIIe siècle dans l'Eglise latine (1)

La période du ve au viiie siècle a vu se produire dans la discipline pénitentielle des transformations profondes que nous devons étudier de près. Aussi n'est-il pas inutile de rappeler brièvement quel était exactement l'état de cette discipline à la mort de saint Augustin, moment où commence notre enquête.

On peut le résumer ainsi.

La pénitence est due pour les péchés plus graves commis après le baptême ; non seulement pour les trois fautes *ad mor-*

(1) Sur cette question, voir spécialement A. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, II (1897) p. 496 et suiv. E. Vacandard, article *Confession* dans le *Dictionn. de théol. catholique*. P. Batiffol, *Etudes d'hist. et de théologie positive*, 1re série, 3e édit., Paris, 1904 p. 145-194. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der D G.*, 4e édit., § 59 (p. 475 et suiv.). A. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendlichen Kirche*, Halle, 1851. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883 : *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* Düsseldorf, 1898. (Ces deux volumes sont cités comme les tomes I et II du même ouvrage, *Die Bussbücher*). P. Fournier, *Etude sur les pénitentiels*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, vi-ix (1901-1904). B. Brat. *Les livres pénitentiaux et la pénitence tarifée*, Brignais, 1910. A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi, discipuli sancti Columbani, ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint*, Parisiis, 1894.

tem (apostasie, adultère, homicide), mais généralement pour les fautes que nous qualifions actuellement de *mortelles*, pour celles, dit saint Augustin, dont l'apôtre affirme que leurs auteurs n'entreront point au royaume des cieux.

L'*actio paenitentiae* comporte d'abord une accusation secrète et détaillée de ces fautes, — puis l'accomplissement d'une expiation (exomologèse) imposée par le confesseur, et proportionnée à la nature des fautes et aux dispositions du pénitent. Cette expiation a deux degrés. Tantôt elle est *plénière, solennelle, publique,* quand les fautes d'ailleurs très graves (*ita gravia*) ont un caractère scandaleux : c'est celle qui est imposée notamment pour les trois péchés *ad mortem*. Le pénitent, revêtu du cilice, et ayant reçu l'imposition de la main *in paenitentiam*, associe par ses larmes et ses prières la communauté chrétienne à sa pénitence (1). D'autres fois, pour les péchés moins graves ou restés plus ou moins secrets, l'expiation s'accomplit par des exercices privés et moins durs (*quibusdam correptionum medicamentis*).

La troisième partie de l'*actio paenitentiae* est la réconciliation. Toute réserve ayant cessé, la réconciliation est accordée à tous les pécheurs, mais pas à tous dans les mêmes conditions. Il en est, comme les vierges consacrées à Dieu et les moines incontinents, dont la pénitence doit durer toute la vie, et à qui, à la fin, on n'accorde que la communion (2). D'autres, devenus apostats et idolâtres, puis repentants, sont réconciliés, mais seulement aussi au moment de la mort. (3) D'autres enfin, moins coupables, sont absous le jeudi saint. Il reste bien entendu d'ailleurs que les pécheurs peuvent toujours demander la pénitence même à leurs derniers moments, et qu'alors, quel-

(1) Sur le fait de savoir si le pénitent était exclu de l'église, v. A. Boudinhon, *La missa paenitentium dans l'ancienne discipline d'Occident*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, VII (1902), p. 1-20.

(2) Sirice, *Epist. ad Himerium* 7 (*P. L.*, XIII, 1137). Le pape ne parle pas d'absolution, mais seulement de la communion peut-être parce qu'il s'agit de moines et de moniales. Faute de Riez, on le verra, regardait la profession monastique comme l'équivalent de l'*actio paenitentiae*.

(3) *Ibid.*, 4, col. 1136.

que courte ou même nulle qu'ait été leur expiation, on ne leur refuse pas l'absolution et la communion (1).

Sauf à Rome où, depuis le pape Marcel (304-309) (2), les simples prêtres des paroisses étaient chargés d'entendre la confession des pénitents, de leur enjoindre la pénitence convenable et d'en surveiller l'accomplissement, et sauf le cas de nécessité en danger de mort, toutes les parties de l'*actio paenitentiae* étaient en Occident, au commencement du v[e] siècle, réservées à l'évêque. C'est l'évêque qui entendait la confession du pénitent, qui fixait sa pénitence et en surveillait l'exécution, enfin qui le réconciliait à Dieu et à l'Eglise par l'absolution (3).

Les clercs ne sont pas soumis à la pénitence. S'ils commettent des fautes graves qui soient publiques et scandaleuses, ils sont directement déposés. Si leurs fautes n'ont pas ce caractère, ils les expient privément, mais en aucun cas ils ne sont rangés dans la catégorie des pénitents ni ne reçoivent l'imposition de la main, puisque d'ailleurs le fait d'avoir été pénitents les priverait de l'exercice de leur cléricature (4).

D'autre part, l'*actio paenitentiae* n'est accordée qu'une fois ; et elle a pour effet d'interdire au pénitent même réconcilié le mariage ou l'usage du mariage antécédent, le négoce et le service militaire. Si donc le pénitent enfreint ces défenses ou retombe dans ses anciennes fautes, il ne sera plus admis à renouveler le *cursus* de la pénitence : il devra seulement pleurer et expier privément ses rechutes. On lui permettra d'assister avec les fidèles aux offices de l'Eglise ; mais on lui refusera la communion jusqu'au moment de la mort, moment où on lui donnera le viatique (5), et le viatique seul.

Tel était, vers 430, dans l'Eglise latine, l'état de la discipline pénitentielle. Or, à cet état les siècles suivants devaient apporter des changements sensibles qu'il faut maintenant étudier.

(1) Innocent I, *Epist. ad Exuperium*, 5, 6 (*P. L.*, XX, 498).
(2) *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, 1, p. 164 ; cf. p. 249.
(3) *Conc. de Carthage* de 418, can. 3 et 4 (Mansi, III, 735) ; cf. *conc. d'Hippone* de 393, can. 34 (Mansi, III, 885, XXXII).
(4) Sirice, *Epist. ad. Himer.*, 8, 11, 18 ; Innocent I, *Epist. ad Exuper.*, 2-4.
(5) *Ibid.*, 6.

Le premier est l'introduction ou du moins l'usage rendu plus fréquent de la pénitence privée, et la pratique rendue de plus en plus rare au contraire, la disparition graduelle de la pénitence publique ou plénière.

Celle-ci présentait en effet des inconvénients qui devaient forcément en éloigner les fidèles. Ce n'est pas, comme on l'a cru et répété longtemps, qu'elle dût être précédée d'une accusation publique des fautes à expier, puisque saint Léon, dans une lettre datée de 459, interdit absolument, comme contraire à la « règle apostolique », de lire publiquement la confession écrite des pénitents, « cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta... Sufficit enim illa confessio quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis paenitentium precator accedit » (1) ; mais elle débutait d'abord par une humiliation très dure. Le pénitent, revêtu du sac ou du cilice, en présence de toute l'assemblée des fidèles, recevait l'imposition des mains de l'évêque et était séparé au moins moralement de la communauté chrétienne : il devait couper ses cheveux, et porter pendant tout le temps que durait son expiation des vêtements de deuil (2). Cette expiation elle-même était rigoureuse et souvent fort longue (3) ; et surtout la pénitence plénière entraînait des conséquences infiniment gênantes : le pénitent même réconcilié, on l'a dit plus haut, ne pouvait plus ni porter les armes, ni se livrer au négoce, ni se marier s'il ne l'était pas ou user du mariage s'il était déjà marié (4). Ajoutons que cette pénitence, comme on l'a remarqué, ne pouvait pas se renouveler et laissait les relaps dans une situation plutôt dangereuse pour leur salut. Toutes ces circonstances expliquent bien la

(1) *Epist.* CLXVIII, 2. Le pape suppose cependant qu'il y a eu des abus de ce genre dans quelques églises d'Italie.

(2) S. JÉROME, *Epist.* LXXIII ; S. CÉSAIRE, *Sermo* CCLXI, 1 (*P. L.*, XXXIX) ; *Conc. d'Agde* de 506, can. 15 (MANSI, VIII, 327) ; S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, II, 17, 3-5. En Espagne, au VII[e] siècle, on laissait, au contraire, croître les cheveux et la barbe, « ut demonstrent abundantiam criminum quibus caput peccatoris gravatur. »

(3) Voir quelques détails dans S. CÉSAIRE, *Sermo* CCLXI, 3.

(4) SIRICE, *Epist. ad Himer.*, 6; S. Léon, *Epist.* CLXVII, inquisit. 10-13.

répugnance que les pécheurs, et surtout les barbares convertis, éprouvaient à s'y soumettre, et la tendance de plus en plus marquée, que l'on constate au v[e] et au vi[e] siècle, à en retarder l'acceptation jusqu'à la dernière maladie.

Pour obvier à ces inconvénients et enrayer le relâchement dont ils étaient l'occasion, on usa généralement de palliatifs ; dans quelques provinces on préféra des mesures d'une rigueur outrée.

Les palliatifs eurent pour objet d'atténuer les conséquences de la discipline en vigueur. Par exemple, on ne donnait la pénitence à un sujet marié que moyennant le consentement de l'autre partie (1). On ne devait point la donner aux jeunes gens trop exposés par la ferveur de leur âge à violer leurs engagements et à rechuter (2). De ces engagements on accordait même des sortes de dispenses. Saint Léon, dans sa lettre CLXVII (3), examine le cas de ceux qui, après avoir reçu la pénitence, soutiennent des procès, font du négoce, rentrent dans l'armée ou prennent un service public, ou enfin se marient. Il ne veut absolument pas qu'après l'*actio paenitentiae* on revienne « ad militiam saecularem »; mais il tolère, bien qu'avec répugnance, que l'on soutienne, surtout devant le for ecclésiastique, un procès nécessaire, et que l'on exerce un commerce honnête, s'il en est où l'on puisse éviter le péché. Quant aux jeunes gens qui, se trouvant en danger de mort ou devenus captifs, ont accepté la pénitence, puis qui, délivrés du péril, se sont mariés pour éviter l'incontinence, il ne voit dans leur cas qu'une faute légère sur laquelle il convient de fermer les yeux (4). « In quo tamen, ajoute-t-il, non regulam constituimus, sed quid sit tolerabilius aestimamus ». Saint Léon apercevait donc les vices du système pratiqué jusque-là, et son défaut d'adaptation aux conditions nouvelles de la vie chrétienne ; mais lié par des règles vénérables et par son respect du passé, il avait peine à passer outre.

(1) *Conc. d'Arles* de 443 ou 452, can. 22 ; *conc. d'Orléans* de 538, can. 24 (Mansi, IX, 18).
(2) *Conc. d'Agde* de 506, can. 15 ; d'*Orléans* de 538, can. 24 (Mansi, VIII, 327 ; IX, 18) ; cf. S. Césaire, *Sermo* CCLVI, 3.
(3) Ecrite en 458 ou 459 ; inquisitio 10-13.
(4) *Cf. conc. de Tolède* de 638, can. 8 (Mansi, X, 666).

D'autres évêques d'ailleurs étaient moins clairvoyants et plus sévères. Dans la Viennoise et la Narbonnaise, quelques rigoristes, pour empêcher qu'on ne renvoyât au moment de la mort de demander la pénitence, refusèrent de l'accorder aux mourants qui la sollicitaient. Le pape Célestin protesta au nom de la miséricorde divine et de la puissance de la grâce (1); et saint Léon, tout en blâmant la négligence de ces chrétiens qui retardent leur pénitence jusqu'au moment « quo vix inveniat spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis », décida cependant qu'on ne devait leur refuser ni l'*actio paenitentiae*, ni la réconciliation (*nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda*) (2) ; et cela même quand les ayant demandées une première fois, il les avait ensuite refusées, à la suite d'une amélioration de leur état (3). Le concile d'Orange de 441 donna une première satisfaction à la doctrine romaine en déclarant que l'on accorderait le viatique, mais le viatique seulement, aux moribonds qui auraient demandé la pénitence, à charge pour eux, s'ils revenaient à la santé, de compléter leur expiation (can. 3). Le canon 20 des *Statuta Ecclesiae antiqua* (4) alla plus loin, et établit qu'on leur donnerait l'absolution avant le viatique. Mais la résistance rigoriste ne fut point vaincue pour autant. Ses fauteurs discutèrent la valeur de la pénitence ainsi entreprise *in extremis*, et Fauste de Riez, entre autres, déclara tout net que cette pénitence ne lui inspirait aucune confiance, qu'elle était une insulte plus qu'un hommage à Dieu, que la seule pénitence salutaire était la pénitence faite et accomplie, et non pas seulement reçue (5). L'opinion de Fauste fit scandale. Gennade se déclara contre elle (6) ; de même saint Avit de Vienne (7) ; saint Césaire la discuta et, tout en admettant qu'il y avait, à la mort,

(1) *Epist.* IV, 3. La lettre est de 428.
(2) *Ibid.* CVIII, 4, 5, écrite en 452.
(3) *Ibid.* CLXVII, inquis. 9.
(4) V. le texte plus exact donné dans *P. L.*, LVI.
(5) *Epist.* V, p. 184 (*P. L.*, LVIII, 845); *Sermo* CCLV(*P.L.*,XXXIX, 2216). Ce sermon paraît en effet devoir être attribué à Fauste.
(6) *De eccles. dogm.*, 80. Gennade qualifie de novatiens les partisans de Fauste.
(7) *Epist.* II, édit. U. CHEVALIER (SIMOND, IV).

des pénitences fausses et inutiles, il enseigna cependant qu'il y en avait aussi de sincères et de fructueuses (1). Mais il insista sur le péril que courait le pécheur, en renvoyant sa pénitence au dernier moment, de n'avoir ni le temps ni la possibilité de se convertir, et de périr misérablement. C'est un thème qu'il a souvent repris, preuve que sa parole ne trouvait pas tout l'écho qu'il aurait voulu. (2). Contre la pénitence plénière, telle qu'elle était pratiquée, on élevait toujours la difficulté de l'accomplir, les suites qu'elle entraînait, et aussi sans doute l'impossibilité de la renouveler en cas de rechute (3). Ne pouvait-on, tout en la conservant pour les fautes d'une gravité vraiment exceptionnelle, organiser à côté d'elle, pour les fautes plus communes et hélas ! trop fréquentes bien que graves encore, une *actio paenitentiae* d'un usage plus commode?

Oui, on le pouvait, et il semble bien que, lentement, cette organisation fut ébauchée çà et là dans le courant des v[e] et vi[e] siècles pour être complètement achevée au vii[e]. La pénitence privée conserva tel qu'elle le trouvait le rite de la confession qui était déjà secrète : elle conserva également, du moins pendant un certain temps, le rite de l'absolution publique du jeudi saint : le pénitent privé recevait son absolution mêlé aux pénitents publics ; mais elle se distingua de la pénitence plénière ou solennelle en ce que le pénitent, sa confession faite, accomplit privément et en son particulier, sans qu'aucune cérémonie le mît à part de la communauté des fidèles, les œuvres satisfactoires que le confesseur lui avait imposées. De plus elle n'entraîna pas, pour celui qui s'y était soumis, les interdictions qu'entraînait la pénitence publique et dont il a été question plus haut ; et enfin nous verrons qu'elle devint assez vite renouvelable. C'était le remède trouvé aux inconvénients que présentait l'ancienne discipline.

On en rencontre en Occident, les premiers vestiges dans saint Augustin (4). Comme nous l'avons déjà remarqué, celui-

(1) *Sermo* CCLVI, CCLVII, 3, 4 (*P. L.*, XXXIX).
(2) V. les sermons CCLVI-CCLIX (P. L., XXXIX).
(3) S. Césaire, *Sermo* CCLVIII, 2.
(4) Je dis qu'on en rencontre les premiers vestiges, car il peut se faire — et j'inclinerais à le croire — que la pratique en soit plus ancienne.

ci distinguait deux sortes de satisfaction pénitentielle, l'une plus douce pour les péchés secrets, qui s'opère « quibusdam correptionum medicamentis », l'autre *luctuosa, lamentabilior, gravior*, quand les péchés sont énormes, connus et scandaleux (*ita gravia*). Vers le même temps le pape Innocent Ier, écrivant à l'évêque d'Eugubio, Decentius, lui mande que tous les pénitents sont, à Rome, sauf urgence et nécessité, absous le jeudi saint ; mais il les partage en deux catégories, ceux qui font pénitence *ex gravioribus*, et ceux qui font pénitence *ex levioribus commissis* (1). Un peu plus tard, en 458 ou 459, saint Léon juge le cas d'enfants baptisés, devenus captifs des païens, et qui, rendus à la liberté, sollicitent la communion. Il décide que ceux d'entre eux qui se sont rendus coupables d'idolâtrie, d'homicide ou de fornication ne seront admis à la communion que moyennant la pénitence publique ; mais que ceux qui ont simplement mangé des viandes immolées aux idoles « possunt ieiuniis et manus impositione purgari » (2). En même temps, et tout en déclarant que l'économie établie par Dieu pour le pardon des péchés après le baptême est que ce pardon ne peut être obtenu que par les supplications des prêtres (3), saint Léon ne cesse de presser de faire pénitence, et cela chaque année surtout aux approches de Pâques, ces chrétiens que l'on ne voit pas dans les rangs des pénitents publics, et qui ont vécu cependant toute l'année dans la négligence de leurs devoirs (4). Il n'a pas l'intention pourtant de

(1) *Epist.* XXV, 10 (*P. L.*, XX, 559) : « De paenitentibus autem qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum romanae Ecclesiae consuetudo demonstrat ». La lettre est de 416. Les *leviora commissa* ne sont pas ici ce que nous appelons des péchés véniels : ce sont des péchés *non ita gravia* au sens de saint Augustin.

(2) *Ibid.* CLXVII, inquis. 19. Cf. la note de Quesnel, col. 1503, 19.

(3) *Ibid.* CVIII, 2 : « Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per paenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent, proprio se iudicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. » La lettre est de 452.

(4) *Sermo* XLIII, 2, 3 ; XLIX, 1 ; XLIX, 1, 2 ; L, 1, 2.

leur imposer la pénitence plénière, et leurs fautes — fautes d'omission surtout et de relâchement moral — ne l'exigent probablement pas ; et c'est donc qu'il leur demande une pénitence privée dans laquelle interviennent cependant « les supplicationes sacerdotum ».

Et la chose est bien plus claire encore dans les sermons de saint Césaire d'Arles. Le saint distingue très nettement, comme toute l'antiquité chrétienne, des *peccata minuta* qui ne tuent pas l'âme, mais qui la défigurent et qu'il faut expier par les bonnes œuvres, et des *peccata capitalia* qui méritent l'enfer, et dont il faut absolument faire pénitence sous peine de damnation (1). Quelle sera cette pénitence, demande-t-il? Elle pourra être publique (2) ; mais cela n'est pas nécessaire au salut. Saint Césaire met une différence entre *accipere paenitentiam*, ce qui représente la pénitence plénière, et *agere paenitentiam*, ce qui est accomplir privément la pénitence (3). Or il est requis, dit-il, que l'on *fasse* pénitence, mais non pas qu'on *reçoive* la pénitence : « Qui haec (opera paenitentiae) implere voluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et fideliter egit, bene hinc exiet (4) ». « Et ille quidem qui paenitentiam publice accepit poterat eam secretius agere : sed, credo, considerans multitudinem peccatorum suorum, videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere, ideo adiutorium totius populi cupit expetere (5) ». Il est impossible d'être plus clair et de marquer plus précisément l'existence à côté de la pénitence publique ou plénière, d'une pénitence privée. Et cette distinction permet à Césaire de répondre aux difficultés de ses auditeurs : « Ego iuvenis homo uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere (6) ? » Ce n'est pas ce que l'on vous demande, répond le prédicateur : on peut faire pénitence uti-

(1) *Sermo* CIV, 1-4, 6-8.
(2) *Ibid.* CIV, 7 ; CCLXI, 1.
(3) *Ibid.* CCLVI, 1, 4 ; CCLIX, 1.
(4) *Ibid.* CCLVI, 1.
(5) *Ibid.* CCLXI, 1.
(6) Allusion à la retraite dans un monastère que pratiquaient souvent dès lors les pénitents publics.

lement sans cela : « Vera enim conversio sine vestimentorum commutatione sufficit sibi (1). »

Maintenant, cette pénitence privée, dont parle saint Césaire, consistera-t-elle uniquement en des œuvres expiatoires et un changement de vie, sans aucun recours aux préposés de l'Eglise soit pour la confession, soit pour l'absolution ? Non ; la confession s'impose. Saint Césaire en formule très généralement la loi au *Sermo* CCLIII, 1 : La volonté de Dieu est que nous confessions nos péchés non seulement à lui, mais aux hommes ; et il continue : « Quomodo enim nobis peccatorum vulnera nunquam deesse possunt, sic et confessionis medicamenta deesse non debent » (2). » Au *Sermo* CCL, après avoir expliqué l'*Alligate per fasciculos ad comburendum* des pécheurs que les anges lieront ensemble pour les jeter au feu, « rapaces cum rapacibus, adulteros cum adulteris, fornicatores cum fornicatoribus, homicidas cum homicidis, avaros cum avaris, iracundos cum iracundis, falsos testes cum falsis testibus, fures cum furibus, derisores cum derisoribus, similes cum similibus », il exhorte les coupables à éviter cette condamnation par la pénitence, par la confession et les œuvres satisfactoires imposées par les prêtres : « Confessionem quaeramus puro corde, et paenitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus » ; et ailleurs, « confitendo et paenitentiam agendo » (3). Et il semble bien qu'il veuille parler, en ces occasions, de pénitence simplement privée (4).

Quant à l'absolution pour la pénitence privée, saint Césaire, il est vrai, ne la mentionne nulle part explicitement ; mais aussi allait-elle de soi, puisqu'elle se confondait avec l'absolution publique du jeudi saint ; et ce n'est pas d'ailleurs sur quoi il avait à exhorter ses auditeurs.

Saint Avit, en tout cas, en parle nettement dans sa lettre XVI, et pour un cas où sa doctrine se révèle absolument semblable à celle de saint Césaire. Un vieillard du diocèse de Gre-

(1) *Sermo* CCXIX, 6 ; cf. CCLVIII, 2.
(2) *Ibid.* CCLIII, 1.
(3) *Ibid.* CCL, 1, 2 ; CCLVIII, 1.
(4) Saint Césaire en effet, quand il parle de pénitence publique, en fait ordinairement mention expresse.

noble est engagé dans un commerce incestueux, et paraît peu disposé à expier sa faute. L'évêque Victorius demande à saint Avit ce qu'il pense de ce cas difficile. Après avoir vu le coupable, saint Avit répond que, puisque le vieillard s'engage à éloigner sa complice, il est prudent de ne pas lui imposer la pénitence plénière : « De caetero quod ad paenitentiam exspectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur. » C'est un esprit ombrageux (*homo crudus*), qu'une trop grande sévérité ferait s'obstiner dans sa résistance ; la suppression de l'occasion du péché lui servira de pénitence, et on pourra le réconcilier après ce sacrifice : « Excussus ab scelere, suscipiatur ad veniam ; patiatur paenitentiam cum perdit peccandi occasionem ; profiteatur, cum amiserit voluntatem (1). »

Il est donc avéré que, au plus tard au temps de Césaire et de saint Avit, c'est-à-dire dans la première moitié du VIe siècle, la pénitence privée était pratiquée dans le midi de la Gaule et probablement en Italie. Deux faits contribuèrent à étendre et confirmer cette pratique.

Le premier est la fondation de l'ordre et la rédaction de la règle de saint Benoît (vers 480-543). L'influence de cette règle se fit certainement sentir en dehors des monastères pour lesquels elle avait été écrite. Or, elle demandait aux moines des coulpes et des confessions fréquentes. Les fautes publiques

(1) Gennade remarque que l'on pouvait commuer en quelque sorte la pénitence publique, quand elle était due, en pénitence privée, par l'entrée dans un monastère ; et il ne semble pas qu'alors l'absolution fût donnée : la rémission des fautes était obtenue par la vie d'expiation du moine : « Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu, et confesso religionis studio per vitae correctionem et iugi, immo perpetuo luctu miserante Deo » (*De eccles. dogm.*, 53). Cf. FAUSTE, *Sermo* III (*P. L.*, LVIII, 875) : « Detur paenitentia saeculari, cuius adhuc cervix sub iugo dependet saeculi... Caeterum, si abrenuntians saeculo et eius militiae, et spondens se cunctis diebus serviturum Deo, cur paenitentiam mereatur?... Igitur abrenuntianti publica paenitentia non est necessaria, quia conversus ingemuit, et cum Deo aeternum pactum inivit. Ex illo igitur die non memorantur eius delicta quae gessit in saeculo... Ergo post chirographum de quo se monachus debitum ex tota fide promiserit adimplere, etsi fidelis factus peccaverit in saeculo, post abrenuntiationem iterum factam, dominicum corpus non dubitet accipere. » La profession monastique était regardée comme un second baptême.

étaient publiquement amendées ; « si animae vero peccati, continue la règle, causa latens fuerit, tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat, qui sciant curare sua et aliena vulnera non detegere et publicare (1). »

L'autre fait, d'une influence plus directe, fut l'importation en France et en Italie, par saint Colomban, des usages bretons sur la pénitence privée (2). A l'extrémité nord-ouest du monde chrétien d'Occident en effet, en Irlande et en Angleterre, vivaient des chrétientés qui paraissent avoir ignoré ou du moins laissé tomber très tôt chez elles la pratique de la pénitence publique, et ne connaissaient que la pénitence privée. A la fin du v[e] ou au début du vi[e] siècle, une littérature commence à s'y former, la littérature des *pénitentiels*, dont les monuments, se rattachant aux noms vénérés de saint David († 544), de saint Vennian († 552), de saint Gildas († 565 ou 570) et plus tard de Cumméan († 661), fixent pour chaque espèce de péché l'expiation à imposer au pénitent (3). L'emploi de ces petits livrets, d'abord restreint aux églises celtiques et bretonnes, se répandit, au vii[e] siècle, après la conquête anglo-saxonne, dans les églises établies chez les vainqueurs par saint Augustin de Cantorbéry et ses successeurs. Théodore de Cantorbéry († en 690) écrivit lui aussi un pénitentiel ; de même Bède et son disciple Ecgbert d'York (év. de 735 à 766) (4). Or le pénitentiel de Théodore déclare explicitement que « Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est (5). » C'est précisément cet usage breton de la pénitence exclusivement privée que saint Colomban avait apporté sur le continent, vers 590 à Luxeuil, puis à Bobbio en

(1) *Regula*, XVI (*P. L.*, LXVI, 694). Les *spirituales seniores* dont il est ici question paraissent bien être les πατέρες πνευματικοί des Grecs, c'est-à-dire des moines confesseurs.

(2) Sur ce qui suit v. D. L. GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 274 et suiv.

(3) Voir ces différents écrits dans les éditions de WASSERSCHLEBEN et de SCHMITZ, *Op. cit.* Nous ne les avons plus dans leur teneur originale : on les retrouve engagés et combinés avec d'autres éléments dans des pénitentiels postérieurs, où l'on peut, dans une certaine mesure, les discerner.

(4) V. ces documents dans WASSERSCHLEBEN et SCHMITZ.

(5) SCHMITZ, *Die Bussbucher*, II, p. 580.

613 (1). Malgré l'opposition que rencontrèrent d'abord en général saint Colomban et ses coutumes, la pénitence privée et l'usage des pénitentiels se firent d'autant mieux accepter qu'ils trouvaient des antécédents ou correspondaient à des nécessités réelles. Les disciples de saint Colomban d'ailleurs ne se renfermèrent pas dans les cloîtres : devenus évêques, abbés, missionnaires et pasteurs ayant charge d'âmes, beaucoup d'entre eux introduisirent naturellement et d'autorité, dans l'exercice de leurs fonctions et de leurs charges, les usages de leur ordre. Et c'est ainsi que la pénitence privée, que l'on voit paraître au ve siècle en France et en Italie, s'organisa définitivement au VIIe comme la pénitence ordinaire et normale. La pénitence publique demeura l'exception pour certaines fautes scandaleuses et révoltantes. Au VIIIe siècle, les pénitentiels étaient partout répandus (2).

(1) On a, sous le nom de saint Colomban, un pénitentiel dont l'absolue authenticité n'est pas établie. Il contient la disposition suivante : « Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est, si cor mundum non habuerit » (30 ; SCHMITZ, *Die Bussbucher*, I, p. 601). La règle de saint Colomban porte au chapitre X : « Diversitas culparum diversitatis paenitentiae medicamento sanari debet. Itaque, fratres, huiusmodi statutum est a sanctis Patribus ut demus confessionem de omnibus non solum capitalibus criminibus sed etiam de maioribus negligentiis : quia confessio et paenitentia de morte liberant » (*P. L.* LXXX, 216).

(2) Sauf, naturellement en Afrique et en Espagne. Les plus anciens pénitentiels que nous possédions d'Allemagne, de France ou d'Italie, datent, dans leur forme actuelle, de la fin du VIIIe siècle.

(*A suivre*) J. TIXERONT.

LA LEÇON DE MINERVE

Trop d'éloges furent décernés à la trop fameuse prière que fit un jour Renan, sur l'Acropole, en présence d'Athéna. Cette prière est un blasphème, un blasphème à la fois religieux et littéraire ; cette leçon d'élégance pèche gravement contre le bon goût ; cet appel à la claire raison et à la logique classique, est un monument d'incohérence ; cet hymne à la santé spirituelle du genre humain, témoigne d'une intime dépravation ; cet exercice de cadences philosophiques et poétiques, porte comme la marque de fabrique d'une grande entreprise de marqueterie littéraire. L'artillerie vénitienne qui détruisit le Parthénon fut moins cruelle à Athéna que la liturgie de M. Renan. N'importe, la triste prière demeurera comme le témoignage éternel de l'impuissance et de la corruption romantiques.

Parmi ceux qui ont essayé d'imiter ou de corriger la célèbre invocation se distingue M. Charles Maurras. Dans son *Anthinea*, il avait fait de l'oraison de Renan une critique ingénieuse, brillante, spirituelle, trop élégante que dépare d'ailleurs une erreur fondamentale encore plus irritante que dangereuse. Travail négatif, en somme, et je serais tenté de dire, presque trop facile. Mais M. Maurras, dans la suite, a voulu offrir pour son propre compte un grain d'encens liturgique à Athéna transformée en Minerve. S'installant non plus sur l'Acropole, mais sur le Capitole, il a prononcé l'acte de consécration que voici : « Déesse athénienne, invoquée sous le nom romain, rassure-toi sur le sens de notre cortège ; ne fais aucune erreur

sur nos intentions, Minerve. Prends garde, jeune fille, de ne pas nous confondre avec ces savants oublieux qui, t'ayant gravée au frontispice de leur volume, n'ont pas pu se défendre de rider ton front délicat. Les pauvres gens te voulaient faire à leur image : puisses-tu nous former, au contraire, sur ta beauté.

« O Minerve, nous ne sommes pas des archéologues et, bien que plusieurs d'entre nous soient versés dans le doux mystère de ta fable, ce n'est pas la mythologie, ni l'épigraphie, ni aucune science particulière qui les a conduits dans nos rangs. N'alléguons même pas cette profession de poète ou de sage qui appartient également à certains. Des hommes, des hommes mortels, voilà leurs titres auprès de toi ! Mais ils s'avancent, ennemis des prétentions, des ambages ; simples, usant des mots qui sont entendus de chacun, celui-ci grave, un autre plus riant ou plus familier, tous des fruits à la main, la tête ceinte de couronnes, mus par une raison aussi générale que toi.

« Des hommes, o Minerve ! des hommes conscients, autant que soucieux, de ce qui leur manque, dévorés du sacré désir. Que d'autres, moins pieux ou moins réfléchis, t'aient donné pour prison une case de leur pensée, qu'ils t'enferment en un point du temps, ou dans un lieu du monde. Entends mieux nos propos : c'est la vie, la vie tout entière et non un fragment de la vie, toute science, et non telle science unique, tout art, toute morale, toute rêverie, tout amour qui sont exposés devant toi. Il faut que tu nous marques la cadence de l'univers. »

Quelle langueur de grâces dans ce prologue médiocrement romain ! Il est un peu long d'ailleurs et écrit dans un style maniéré. Retenons seulement que repoussant d'un geste tous les spécialistes, les métaphysiciens modernes, les philosophes à la façon de Taine et les géographes, M. Charles Maurras s'adresse à Minerve, non en archéologue ni en érudit, mais tout simplement en homme. Quel homme? Mais celui de Térence, si je ne me trompe, celui que la culture gréco-latine a rendu plus homme, celui qui sait le mieux combattre l'individualisme protestant, romantique ou révolutionnaire, celui qui

recherche en toute chose, l'éternel et l'universel en d'autres termes, l'ordre et la soumission à toutes les lois nécessaires.

Il est seulement à craindre que M. Maurras n'ait gravement péché par omission. Ne ferait-il pas ici, par hasard, de l'anthropomorphisme idolâtrique? Sa Minerve n'est qu'une abstraction vaine ou de la concrète sagesse humaine adorée. Ah ! que les Athéniens et les Romains se montrent plus religieux, partant plus intelligents ! Leur Athéna-Minerve n'était que l'intelligence transcendante mais réelle de Dieu s'appliquant au gouvernement du monde. Sophocle nommait la vierge Eponyme en des prières divines qui écrasent de leur beauté, les tant jolis exercices littéraires de Renan et de M. Maurras.

Celui-ci continue : « Ton histoire, déesse, commence beaucoup plus tôt qu'on ne l'a écrit, elle se prolonge au-delà des temps qui lui sont assignés.

De tous les animaux qui étaient épars sur la terre, tu vis que l'homme était, sans comparaison, le plus triste et tu choisis ce mécontent pour en faire ton préféré... »

Peuh ! M. Mauras se contente d'une antiquité bien médiocre. Des chrétiens, élèves des Juifs, des bons Juifs inspirés de Dieu, remontant bien au-delà de cette pauvre petite préhistoire, se représentent la Sagesse divine coopérant à l'œuvre créatrice, alors que les étoiles du ciel chantent leur premier chant d'allégresse. « J'ai été créée dès le commencement et avant les siècles ; je ne cesserai point d'être dans la suite de tous les âges, et j'ai exercé devant Lui mon ministère dans la maison sainte. J'ai été ainsi affermie dans Sion, j'ai trouvé mon repos dans la cité sainte, et ma puissance est établie dans Jérusalem. J'ai pris racine dans le peuple que le Seigneur a honoré, dont l'héritage est le partage de mon Dieu, et j'ai établi ma demeure dans l'assemblée sainte. »

M. Charles Maurras dit maintenant avec esprit et même chose invraisemblable avec originalité, les charmes naissants des civilisations primitives.

Caedibus et victu fœdo deterruit Orpheus.

Au milieu de ces jolis tous de force littéraires une seule pensée neuve brille et attire. « S'il est assuré, dit M. Charles Maurras, que l'invention du labour ou cette idée de se confier aux forces des eaux ont mérité sans doute une admiration plus profonde que l'appareil de la télégraphie sans fil, celle-ci n'est point méprisable, j'y reconnais tes mains sublimes, ma déesse. »

Voilà très exactement mesurée, si je ne me trompe, l'importance proportionnelle des découvertes modernes.

Puis, M. Maurras détermine le rôle de la philosophie éternelle et des lettres immortelles dans une société telle que l'ont faite récemment, les prodigieux progrès des sciences naturelles. Alors que de toutes parts surgissent des machines monstrueuses, locomotives, gazomètres, transatlantiques, alors que sur toute la surface de la planète et dans ses profondeurs, la vie industreille pénètre et s'installe en une sorte de chaos, convient-il de déclarer insuffisante ou inutile, la leçon de Minerve? D'elle seule est venu à l'homme ce qu'on pourrait appeler sa seconde nature, savoir l'état de civilisation ; elle seule pourra lui enseigner l'art de se conduire au milieu de toutes les difficultés nouvelles et de prime abord insurmontables.

A nommer puis à décrire le redoutable présent de la déesse, M. Maurras mit une grande application. Faut-il dire Sagesse, Mesure, ou Perfection ou Beauté, ou Rythme ou Harmonie, ou Pudeur? Cette dernière appellation est particulièrement intéressante. La théologie des Hellènes enseignait qu'en s'incarnant dans un corps de jeune fille, l'intelligence divine entendait se garder de tout contact avec l'impureté terrestre ; elle habitait le Parthénon. Même préoccupation chez les théologiens de la Rome antique héritière religieuse de cette Troie qui avait pour principales divinités Minerve et Vesta. L'Eglise dispose de toutes choses suavement même et surtout des vérités fragmentaires contenues dans les religions anciennes. C'est pourquoi elle établit une sorte d'identité entre la Sagesse et la Vierge par excellence, l'Immaculée, la Panacrante.

M. Maurras en arrive enfin à définir proprement la leçon de Minerve : « ... Ta civilisation, ô déesse, ne s'est jamais perdue... On dit que l'homme crée un règne nouveau dans le monde ; l'homme classique constitue un règne dans le règne

humain. Il s'étend sur le meilleur de l'œuvre romaine et française. »

Moyennant quelques précautions ou réserves, on peut accepter, je crois, cette définition. Le cher et grand Veuillot se montra plus catholique que l'Eglise le jour où il mena, de concert, avec Mgr Gaume et quelque autres sa terrible campagne contre les classiques. Comme l'Eglise a corrigé et complété le droit romain par ses canons, comme elle a introduit dans des sanctuaires, les colonnes de marbre élevées jadis en l'honneur des divinités païennes, comme elle s'est assimilé ce qu'il y a d'éternellement vrai chez Aristote et chez Platon, ainsi elle a mêlé à sa vie propre la culture gréco-latine. Elle défend aujourd'hui contre les barbares de la Sorbonne et d'ailleurs la philosophie éternelle, les Lettres gréco-latines ou plus simplement les Lettres.

C'est un jeu pour M. Maurras d'affirmer avec une joyeuse assurance que nos jeunes Français reviennent en théories pressées aux études classiques. J'entends bien, et je vois, en effet, quelques groupes gallo-romains qui ne veulent pas renoncer à la leçon de Minerve. Mais que de symptômes apparaissent autour de nous qui attestent le triomphe persistant de la plus noire barbarie !

L'œuvre de M. Maurras compte, par bonheur, des pages plus solides que cette trop brillante invocation à Minerve. Le présent de la déesse lui apparut un jour sous les formes historiques toujours vivantes de l'ordre romain, de l'ordre catholique romain. Les voilà, l'Eurythmie, la Cadence du monde, le Flambeau des compositions éternelles ! Des hommes se réunissent, se meuvent ensemble, agissent, vivent, créent des chefs-d'œuvre dans tous les ordres d'activité supérieure, et la pensée qui les a groupés plus forte que la mort, se transmet de génération en génération, assurant ainsi la vie perpétuelle d'un être grand et beau. C'est pourquoi M. Maurras chante un hymne admirable : « L'Eglise de Rome est sans doute un gouvernement, elle est aussi mille autres choses. Le vieillard en vêtement blancs qui siège au sommet du système catholique peut ressembler aux princes du sceptre et de l'épée quand il tranche et sépare, quand il rejette ou qu'il fulmine ;

mais la plupart du temps son autorité participe de la fonction pacifique du chef de chœur quand il bat la mesure d'un chant que ses choristes conçoivent comme lui, en même temps que lui. La règle extérieure n'épuise pas la notion du catholicisme, et c'est lui qui passe infiniment cette règle. Mais où la règle cesse, l'harmonie est loin de cesser. Elle s'amplifie, au contraire, Sans consister toujours en une obédience, le catholicisme est partout un ordre. C'est à la notion la plus générale de l'ordre que cette essence religieuse correspond pour ses admirateurs du dehors.

Rien au monde n'est comparable à ce *corps* de principes si généraux, de coutumes si souples, soumis à la même pensée et tel enfin que ceux qui consentirent à l'admettre n'ont jamais pu se plaindre sérieusement d'avoir erré par ignorance et faute de savoir au juste ce qu'ils devaient. La conscience humaine dont le plus grand malheur est peut-être l'incertitude, salue ici le temple des définitions de devoir. Cet ordre intellectuel n'a rien de stérile. Ses bienfaits rejoignent la vie pratique. Son génie prévoyant guide et soutient la volonté, l'ayant pressentie avant l'acte dès l'intention en germe, et même au premier jet naissant du vœu et du désir. Par d'insinuantes manœuvres ou des exercices violents répétés d'âge en âge pour assouplir ou pour dompter, la vie morale est prise à sa source, captée, orientée et même conduite comme par la main d'un artiste supérieur.

Pareille discipline des puissances du cœur doit descendre au-delà du cœur. Quiconque se prévaut de l'origine catholique en a gardé un corps ondoyé et trempé d'habitudes profondes qui sont symbolisées par l'action de l'encens, du sel ou du chrême sacrés, mais qui déterminent des influences et des modifications radicales. De là est née cette sensibilité catholique, la plus étendue et la plus vibrante du monde moderne, parce qu'elle provient de l'idée d'un ordre imposé à tout. Qui dit ordre, dit accumulation et distribution de richesses : moralement, réserve de puissance et de sympathie. »

Ayant manifesté son amour filial pour l'Eglise romaine, M. Maurras se fait une joie de l'expliquer. Il va reprendre les idées que portaient les tant jolies cadences de l'invocation à

Minerve. Mais il a renoncé enfin à toute virtuosité poétique et oratoire, il parle une langue sérieuse, simple, noble, forte et qui mérite de durer éternellement. Depuis vingt-cinq ans, on n'a rien écrit d'aussi beau en France, que la préface du *Dilemem de Marc Sangnier*. Quand avait paru l'invocation à Minerve, quelques amis de M. Charles Maurras s'étaient écriés en chœur : « Enfoncé Renan ». Ils disaient vrai : l'invocation à Minerve est plus élégante, plus spirituelle et surtout plus fortement pensée que le *Prière sur l'Acropole*. Je ne félicite toutefois qu'avec modération Criton-Maurras de cette victoire esthétique. Que ses amis lui offrent une fois pour toutes, une statuette d'argent de Pallas-Athéna, et puis, ne parlons plus de cet exploit de jeunesse. Il est à souhaiter, au contraire, que tous les enfants et tous les jeunes gens de France connaissent et apprennent par cœur cette page immortelle qui contient à la fois la leçon, et le présent de Minerve : « Je suis romain, parce que Rome, la Rome des prêtres et des papes, a donné la solidité éternelle du sentiment, des mœurs, de la langue, du culte à l'œuvre politique des généraux, des administrateurs et des juges romains (1).

Je suis romain dans la mesure où je me sens homme : animal qui construit des villes et des Etats, non vague rongeur de racines, animal social, et non carnassier solitaire ; cet animal qui, voyageur ou sédentaire, excelle à capitaliser ses acquisitions du passé et même à en déduire une loi rationnelle, non destructeur errant par hordes et nourri des vestiges de la ruine qu'il a créée. Je suis romain par tout le positif de mon être, par tout ce qu'y joignirent le plaisir, le travail, la pensée, la mémoire, la raison, la science, les arts, la politique et la poésie des hommes vivants et réunis avant moi. Par ce trésor dont elle a reçu d'Athènes et transmis le dépôt à notre Paris, Rome signifie sans conteste la civilisation et l'humanité. Je suis Romain, je suis humain, deux propositions identiques. »

Il s'en faut que l'hymne de Maurras soit isolé dans l'histoire de notre littérature nationale. Le livre *du Pape* contient la

(1) Ceci renferme une subtile variété de paralogisme qu'on pourrait appeler l'interversion de l'ordre des facteurs.

synthèse catholique des deux Rome. En particulier, l'admirable digression de de Maistre sur l'universalité de la langue latine, compte parmi les plus beaux monuments de la langue française. M. Maurras, le Maurras d'*Anthinea* reproche au grand penseur catholique de trop gronder ses chers Hellènes. Pourquoi? Parce que de Maistre juge les Grecs, tous les Grecs, même ceux de la grande époque par trop dépourvus de majesté et parce qu'il s'effraie de leur trop grande facilité de parole ainsi que de leur dangereuse subtilité d'esprit. Il a la bonté très grande, cependant, de ne pas écrire le mot *Graeculi*. J'espère bien que M. Maurras fera quelque jour à Chambéry un pèlerinage public de réparation. Après avoir maudit les Charmettes, ces hauts lieux des superstitions romantiques, il s'en ira demander pardon à De Maistre de l'avoir presque blâmé, mais surtout de ne l'avoir pas remercié et loué autant que l'exigeraient la reconnaissance et la justice. A chaque paragraphe de cette admirable digression s'offrent de ces impérissables formules qui font elle-mêmes, à jamais partie intégrante du présent de Minerve. « Il faut que l'extérieur de l'Eglise catholique annonce son caractère d'éternelle invariabilité... La langue latine fut parlée par le peuple roi qui lui imposa le caractère de grandeur unique dans l'histoire du langage humain. »

M. Maurras me fera-t-il observer que la discussion dévie depuis quelques instants et qu'ayant d'abord nommé Athéna et Minerve nous parlons maintenant génie latin et même langue latine?

Non, la discussion ne dévie pas. Athéna et Minerve sont de purs symboles sous lesquels se cachent ou apparaît l'intelligence gréco-latine laquelle est devenue catholique. Décrire le casque d'Athéna, le péplum d'Athéna, le visage d'Athéna, l'invoquer dans une langue poétique, c'est ou se livrer à un divertissement de haut goût, un peu vain, malgré tout, ou tout simplement définir le génie classique. Pour son propre compte, M. Maurras n'a bien rempli cette fonction que lorsque ayant jeté bas le bouclier de la déesse, il s'est contenté de dire : « Je suis romain, et voici pour quels motifs. »

De Maistre avait élucidé la même question en défendant le Pape, Rome et la langue latine.

Et Bossuet avait peut-être atteint la vérité plus profonde, parce qu'il avait analysé directement et par de simples procédés psychologiques le génie romain. « De tous les peuples du monde, le plus fier et le plus hardi, mais tout ensemble le plus réglé dans ses conseils, le plus constant dans ses maximes, le plus avisé, le plus laborieux et enfin, le plus patient a été le peuple romain. »

J'imagine qu'entre toutes les formules de panégyrique qui furent inventées en l'honneur de la Minerve latine, celle-là, sans aucun doute, aurait toutes ses préférences.

Bossuet ajoute : « A prendre le Sénat dans le bon temps de la république, il n'y eut jamais d'assemblée où les affaires fussent traitées plus mûrement, ni avec plus de secret, ni avec une plus longue prévoyance, ni dans un plus grand concours et un plus grand zèle pour le bien public. Le Saint-Esprit n'a pas dédaigné de marquer ceci dans le livre des Machabées, ni de louer la haute prudence et les conseils vigoureux de cette sage compagnie où personne ne se donnait de l'autorité que par la raison et dont tous les membres conspiraient à l'utilité publique sans partialité et sans jalousie. »

Evidemment, Bossuet néglige un peu le casque de Minerve, mais c'est pour nous faire mieux comprendre sa surhumaine intelligence. Il ne se trouvera personne pour s'en plaindre.

On pourrait demander quelques renseignements sur Minerve à Corneille, lequel montra principalement la force de son génie dans ses admirables études dramatiques sur la politique romaine, mais cela nous conduirait trop loin.

Dans l'article VIe de la question I du *Traité de Dieu*, saint Thomas se demande si la doctrine sacrée mérite le nom de Sagesse et il répond entre autres choses : « La Doctrine sacrée mérite le plus le nom de Sagesse, parmi toutes les sagesses humaines, et cela, non pas dans tel ou tel ordre, mais simplement d'une façon absolue. » Cette belle proposition une fois émise, saint Thomas la prouve. Il définit à qui convient le nom de « Sage » dans chaque ordre particulier. « Le propre du sage est d'ordonner et de juger. » C'est, nous l'avons vu, la définition du sage donnée par Aristote. « Or, tout jugement se fait en appliquant aux choses qui lui sont soumises la règle,

qui les domine. C'est dire que dans chaque ordre donné, celui-là méritera le nom de sage, qui s'occupera de la cause ou de la règle suprême en cet ordre-là. Par exemple, dans l'ordre d'édifices à bâtir, l'homme d'art qui statue sur la forme du monument sera dit sage et architecte, par rapport aux ouvriers inférieurs qui rabotent le bois ou préparent la pierre. » Saint Thomas observe que saint Paul lui-même a parlé en ce sens quand il a dit (I[re] épit. aux Corinth., ch. III, 8, 10) : *Selon la grâce de Dieu qui m'a été donnée, j'ai posé le fondement comme un sage architecte, et un autre bâtit dessus.* « De même, dans l'ordre des actes humains, l'homme prudent est appelé sage, en tant qu'il ordonne les actes humains à leur véritable fin ; auquel sens, il est dit dans les *Proverbes* (ch. X, 8, 23) : *La prudence de l'homme constituera sa sagesse.* ». Ceci posé, saint Thomas poursuit : S'il en est ainsi, si le nom de sage, dans chaque ordre, convient à celui qui s'occupe de la cause suprême en cet ordre-là, « Celui-là donc méritera le nom de sage, par excellence qui s'occupera de la cause suprême et universelle qui n'est autre que Dieu. Aussi bien, voyons-nous que, pour Saint Augustin (de Trinit., liv. XII, ch. XIV), la sagesse se confond avec la connaissance des choses divines (1). »

Voilà, si je ne me trompe, une sagesse plus sage que celle de M. Maurras, plus pure surtout. Elle est grecque dans la juste mesure, puisqu'elle reçut une parcelle de vie de l'incomparable intelligence d'Aristote. Sans cesser d'être orthodoxe elle a le front plus large que l'Athéna blasphémée par Renan, puisqu'elle synthétise la pensée de l'Orient et celle de l'Occident, Aristote et saint Paul et le catholicisme le plus intellectuel du moyen âge. Elle parle latin et elle raisonne selon les règles rigoureuses de la scolastique. Pour trouver quelque chose d'aussi beau, de comparable à cette merveilleuse *Doctrina Sacra*, il faut remonter par delà la Minerve de Maurras et

(1) L'invocation de M. Maurras à Minerve s'achevait sur ces mots : « Déesse amie de l'homme, ton charme seul peut nous introduire au divin. »

Conclusion qui serait fort belle, si elle n'était énigmatique ayant pour auteur M. Charles Maurras. Que bien être, en effet, cette introduction d'un agnostique au divin?

la pseudo-Athena de Renan, jusqu'à la seule et véritable Athéna de qui les prunelles bleues rayonnent d'un si pur éclat dans l'œuvre si religieuse de Sophocle.

Non, la leçon de Minerve n'a point cessé de retentir dans notre monde moderne pour la défense de ce qui est vrai, juste et sain. Comme la sibylle de Cumes, la virginale déesse de l'Intelligence méritait de ne point mourir, et au fait, elle est entrée, moyennant quelques formalités qu'on ne saurait appeler abjuration, dans l'histoire et la vie catholiques. Elle a reçu le baptême aussi, et loin de déchoir de son rang divin, elle est montée sur un trône d'archange. Elle s'appelle Béatrix, dans le poème de Dante où nous la voyons sur le bord du fleuve Eunoé, raviver la force évanouie du poète, puis l'introduire au divin, c'est-à-dire le faire monter aux étoiles. Pourquoi ne la reconnaîtrait-on pas encore sous l'aspect de cette *Doctrina Sacra* que saint Thomas appelle Sagesse? pourquoi ne serait-elle pas vénérée sous le nom de doctrine angélique?

Que s'il fallait de nécessité de moyen la définir par opposition, siérait-il qu'on la posât nettement en adversaire de la liberté démagogique chantée par les poètes de la Révolution:

> La Liberté n'est pas une comtesse
> Du noble faubourg Saint-Germain...

Ou bien encore devrions-nous évoquer la romantique Walkyrie du Nord qui versait de l'hydromel dans la coupe des héros et prédestinait les humains à la défaite ou à la victoire ?

Parlons plutôt un langage simple et sachons renoncer à tout ce symbolisme brillant et un peu désuet, générateur de métaphores ingénieuses et de pensées confuses. Ou la leçon de Minerve n'est qu'un vain exercice littéraire, ou elle comprend la prédominance sociale, au milieu de l'abominable utilitarisme moderne, de la culture gréco-latine, de la philosophie éternelle qui a déjà vaincu les philosophies modernes, de la théologie catholique-romaine, je voudrais dire vaticane et scolastique.

Abbé DELFOUR.



L'HYPNOTISME

Namur, 22 janvier 1912.

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

M. l'abbé E. B. a cru devoir combattre dans votre excellente revue mon livre *Les Phénomènes de l'Hypnotisme et le Surnaturel* (1 vol. in-12, de 325 p., chez Dewit, Bruxelles, rue Royale, 53).

Ce faisant, il a usé d'un droit qui appartient à tout savant catholique en matière libre.

Usant du même droit, je me permets d'en appeler avec confiance de son verdict et des considérants qu'il y ajoute, au jugement de vos lecteurs, qui voudront bien me lire sans parti pris et avec sûrs contrôles. Tout juste, le docteur van Velsen, de Bruxelles, homme de science solide et de foi éclairée, vient d'éditer sur le même sujet un ouvrage intitulé : « *Hypnotisme, Suggestion, Psychothérapie* » (In-8°, pp. 347, chez Dewit, Bruxelles). Le docteur y mentionne, de façon précise et en décrivant la plupart d'entre elles, *une centaine de guérisons qu'il a obtenues par l'hypnose.* Je suis d'accord avec lui, comme avec nombre de savants et de théologiens parfaitement orthodoxes, qu'il cite au cours de son travail.

Cette courte réponse suffirait, si je n'avais à relever deux singulières méprises de mon contradicteur.

Il prétend, à la fin de son article, que mon ouvrage a paru sans « imprimatur », parce que, selon toute vraisemblance,

écrit-il, « l'autorité ecclésiastique dont relève l'auteur aura voulu décliner même toute apparence d'approbation et de responsabilité. »

Qu'il me permette d'écarter ce soupçon presque injurieux, en lui faisant remarquer, que les parties de mon livre qu'il attaque sont *toutes textuellement* tirées de ma Psychologie, parue en 1904, avec en tête une approbation de mes supérieurs qui satisfera, je pense, les lecteurs les plus scrupuleux. Voici le titre de l'ouvrage pour ceux qui aiment à juger en pleine connaissance de cause : *Psychologie, La science de l'âme dans ses rapports avec l'Anatomie, la Psychologie et l'Hypnotisme* (1 vol. in-8 de 840 pp., avec 10 planches en phototypie, chez Dewit, Bruxelles.)

Je ne sache pas que dans les comptes-rendus assez nombreux de cet ouvrage, on ait blâmé ma doctrine sur l'hypnotisme.

Seconde méprise. Mon contradicteur signale et réprouve, comme trop hardie, une citation de la page 299, où il me fait dire en mon nom « il semble bien constaté qu'on peut magnétiser certains objets et leur communiquer ainsi une vertu vraiment efficace ! !... » Or, j'énonce là non mon opinion, mais au contraire une opinion que je réfute, bien qu'elle se réclame de l'autorité de feu le docteur Lefebvre, un des professeurs les plus savants de la Faculté de médecine de l'Université de Louvain, dont la foi, vive et agissante, a pu servir de modèle à tous les savants catholiques.

J'estime ces lignes écrites en toute sérénité d'esprit et charité de cœur suffisantes pour ma justification. Je comprends parfaitement que M. l'abbé E. B. croyant devoir assigner au diable un champ d'action plus vaste que moi, ait voulu y courir sus à notre ennemi commun. Mais je ne crois pas qu'il le rencontre sur ce terrain. Dieu ne permet pas au diable de braconner sur le champ, bien que çà et là embroussaillé et ténébreux, de la science honnête.

Ne crions donc pas au diable, dès que nous n'y voyons plus clair.

Daignez agréer...

A. CASTELEIN, S. J.
Professeur de philosophie.

Lyon, le 2 février 1912.

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

C'est avec une louable brièveté que M. C. use de son droit de réponse. Brève aussi sera la réplique.

En ce qui concerne les deux méprises, je veux bien admettre que la publication de l'ouvrage est autorisée, quoiqu'il ne porte pas d'*imprimatur*. Ensuite je m'aperçois avec plaisir que M. C. ne partage pas l'opinion du Dr L. sur les vertus magnétiques de certains objets. Mais la question n'est pas là ; et puisqu'il n'élève pas d'autre réclamation, M. C. soutient bien ce qui a été critiqué et peut se ramener aux trois points suivants :

1° Il dit que le sommeil hypnotique, même celui qui met le sujet sous l'empire *presque absolu* (d'autres disent *absolu*, sans restriction) de l'hypnotiseur, ne diffère pas, au fond, du sommeil naturel, et que cette sorte d'aliénation des facultés intimes n'est pas immorale en elle-même.

2° Il dit que l'hypnotisme est scientifique, quoique parfois la superstition en abuse ; qu'il n'est pas nuisible de sa nature et qu'il y a lieu de l'appliquer à la thérapeutique et à la médecine morale.

3° Il regarde aussi comme naturels certains phénomènes de tables tournantes, alors même qu'elles répondent avec intelligence aux questions qu'on leur pose : l'inconcient des opérateurs ou des assistants expliquerait ces faits naturellement.

Or, sans autre discussion, cette doctrine est réfutée par ses conséquences immédiates. En effet, si elle est vraie, 1° de quel droit interdirait-on en principe les pratiques de l'hypnotisme dans les maisons d'éducation : à l'infirmerie, pour la thérapeutique ; au confessionnal ou à la chapelle, pour la

médecine morale? — 2° De quel droit défendrait-on d'interroger par les tables tournantes (ou même par l'écriture automatique) l'inconscient qui est en chacun de nous? Un mystère fascinateur nous enveloppe et il sera bien permis d'y entrer par cette porte, si la science nous en donne la clef. — 3° De quel droit interdira-t-on même l'hypnotisme de théâtre et de salon? Il suffit d'en confier le maniement à des « mains intelligentes et sûres ». Il y a une physique récréative et amusante ; c'est la même science que la physique des laboratoires, et il est permis de lui demander un honnête divertissement. De même, si l'hypnotisme est scientifique, il a droit d'entrer dans les théâtres et les salons, aussi bien que dans les cliniques. Et qu'on n'allègue pas le danger à éviter, puisqu'il est entendu qu'on n'emploiera que des « mains intelligentes et sûres ». La poudre à canon et l'électricité ne sont pas moins dangereuses. Cela n'empêche pas qu'on les emploie dans les réjouissances publiques et pour les feux d'artifice.

Pareilles conséquences condamnent leurs principes. Aussi la pratique de l'hypnotisme est-elle répudiée généralement par les médecins les plus consciencieux, par les prêtres et les fidèles. Ils sont les témoins du bon sens et de la morale chrétienne, bien mieux que tels ou tels auteurs plus ou moins lus et accrédités. D'ailleurs les auteurs qui se sont élevés contre l'hypnotisme ne sont pas rares. Consulté plus d'une fois, le Saint-Siège a toujours répondu en termes tels que, s'ils sont bien interprétés, ils interdisent toute pratique de l'hypnotisme proprement dit, qu'il ne faut pas confondre avec une certaine psychothérapie. Ils interdisent de même tout essai de communication par les tables tournantes avec un prétendu inconscient. C'était l'opinion exprimée en ces termes dans les *Mélanges philosophiques*, il y a déjà plus de dix ans : « L'Eglise ne cesse de rappeler les principes qui, de l'avis de bon nombre de théologiens, interdisent généralement tout hypnotisme. Elle laisse ensuite aux consciences et à la prudence des fidèles le soin de faire les applications et de tirer les dernières conclusions, en exigeant toutefois qu'ils soient toujours prêts à se soumettre à ses décisions. Mais, en attendant que l'Eglise porte des défenses plus explicites et plus sévères, si elle le juge à pro-

pos, nous croyons être plus fidèle à son esprit en disant avec le docteur Hélot : Dans le doute abstiens-toi ». — Cette conclusion fut approuvée notamment par le Cardinal Satolli, qui écrivit à l'auteur : « C'est avec plaisir que je puis constater de me trouver parfaitement d'accord avec vous sur ce que vous dites à propos de l'hypnotisme... » (26 juin 1901). En attendant plus de lumière, je m'en tiens toujours à cette conclusion.

Agréez, etc.

E. B.

Professeur de philosophie scolastique
à l'Université catholique de Lyon



ÉPIPHANIES

I

Nous nous montrons, souvent, pareils, ô divin Maître,
Aux animaux qui sous leur toit vous ont vu naître
Entre leurs bons naseaux et dans leur maigre foin.

Comme un âne, d'un pas résigné, sous la charge,
Suit monotonement la route étroite ou large
Et les yeux vers le sol sans regarder plus loin ;

Ou comme les bœufs lents que l'aiguillon excite
Marchent sans prendre garde à la beauté du site,
Ainsi nous remplissons nos tâches, simplement !

Ou nous sommes encor pareils aux bergers calmes
Qui se dressent le jour dans l'ombrage des palmes
Et se couchent le soir sous le clair firmament ;

Et qui bornent leur vie obscure et leurs pensées
A suivre leurs brebis fuyantes ou lassées
Qu'ils guident dans les champs herbeux, jusqu'à la nuit.

Et puisque vous daignez avoir besoin de l'homme,
Nous vous offrons ainsi que des bêtes de somme
Notre souffle et nos yeux où le dévouement luit ;



Pour vêtir votre corps grelottant dans la crèche,
Acceptez nos manteaux immenses au drap rêche ;
Et voici pour la faim du lait et du pain bis.

Pour défendre du froid vos menottes câlines,
Prenez ces pigeons blancs, gloire de nos collines,
Et gardez pour jouet l'une de nos brebis.

Agréez et brisez ces pauvres choses blêmes
Et prenez-nous toujours et tout entiers nous-mêmes,
Mais voyez-vous, Jésus, ne demandez plus rien !

Nous mourrions si vous pleuriez, ô tête blonde,
Or, nous traverserions en vain la terre et l'onde :
Nous n'avons que nos corps et nos moutons pour bien !

Mais quelle crainte vaine un instant nous ravage ?
Vous souriez par tout votre divin visage
Et dans l'étable, il fait, maintenant, un jour d'or !

Voyez : l'âne et le bœuf rayonnent, le foin brille,
Nous-mêmes, nos troupeaux et la sainte famille,
Tout revêt les couleurs ardentes d'un trésor !

Et c'est, ô Dieu bénin, à votre front solaire
Que la cabane prend la lueur qui l'éclaire
Et que tout être doit son exaltation.

Oh ! vous nous révélez d'avance le mystère
De votre abaissement ineffable sur terre
Et l'ouvrage futur de la Rédemption.

Vous venez racheter les choses familières
Et les cœurs attachés aux tâches journalières,
O Jésus glorieux entre deux animaux !

Vous venez enseigner la beauté de la vie
Quotidienne, aux soins minimes asservie,
Faite d'un bonheur simple ou de modestes maux !

Quand de même que l'âne ou le bœuf aux yeux vagues
Ou le pasteur qui suit son peuple aux lentes vagues,
Sans pensers et le cœur occupé d'humble amour,

Nous faisons doucement l'œuvre de chaque jour !

II

Mais, parfois, revêtus de la splendeur du rêve,
Lorsque l'enthousiasme exaltant nous soulève
Et que notre âme abonde en fécondes pensers,
Afin de vous offrir de splendides hommages,
Sur nos riches coursiers rythmiques balancés,
Nous vous venons, Jésus, pareils aux anciens mages.

Nous arrivons, conduits à travers la campagne
Par un astre, et le ciel entier nous accompagne !
Nous venons, le visage encore illuminé
De tous les globes qui brillèrent sur nos têtes
Durant les soirs nombreux passés, ô nouveau-né,
A marcher longuement vers nos grâces parfaites !

Tous les espoirs sacrés que nos antiques races
Formèrent, en fixant du sommet des terrasses
Leurs yeux contemplateurs sur un ciel merveilleux,
Les rêves des vieillards, des enfants et des femmes,
Les veilles des savants et des sages pieux,
Nous vous les apportons, voyez, avec nos âmes.

Et débordant, ô Saint Enfant, votre chaumière,
La suite est là de notre escorte coutumière.
Regardez : c'est un flot pacifique qui bat
Doucement votre porte étroite et mal gardée,
Le flot des pèlerins arabes de Saba
Et l'envahissement pompeux de la Chaldée !

Nous avons parcouru les grands déserts tranquilles
Où surgissent, de temps en temps, comme des îles,
Les vertes oasis propices aux palmiers,
Et nous venons, ayant comme royale traîne,
Afin de prosterner plus de gloire à vos pieds
L'immensité du sable apaisée et sereine !

Et nous vous offrons l'or dont la magique essence
Assure aux souverains terrestres la puissance,
Et nous agenouillons devant vous nos grands rois
Orgueilleux dont le peuple adorait les statues
Et devant qui, lorsqu'ils allaient, semeurs d'effrois
Les nations du monde immense s'étaient tues !

Et nous humilions nos cités fastueuses
Qui mirent leurs jardins en des eaux somptueuses :
Pour vous ont travaillé les esclaves soumis
Que traînaient par milliers en d'immenses escortes
Nos satrapes hautains ou nos Sémiramis
Dans Babylone altière ou Ninive aux cent portes.

Puis nous vous présentons l'encens aromatique,
Et quand il brûlera sous votre front mystique,
Vers vous s'élèveront nos pays éblouis ;
Et toute la nature ardente et parfumée
En des midis brûlants ou des soirs inouïs
S'offrira tout entière à votre face aimée !

Voici la myrrhe enfin à la saveur amère
Qui rappelle aux mortels leur durée éphémère ;
Et, par elle, nous vous offrons, riche d'ennuis,
Notre âme orientale et rêveuse, obstinée
Sous le prodigue ciel de nos ardentes nuits
A scruter vainement l'humaine destinée.

Ainsi, tout ce que l'homme acquiert, chérit ou rêve,
Tout ce dont il accroît son existence brève :
La science par qui sa main sonde ou soumet

L'espace parcouru d'audacieuses toiles,
Le fleuve et l'océan, la plaine et le sommet,
Et le firmament même éblouissant d'étoiles ;

Puis la Nature triste ou pleine d'allégresse,
Beau calice aux bords purs et débordants d'ivresse ;
Et sa propre Ame enfin, monde mystérieux,
Plus riche que la terre aux multiples merveilles
Et sur qui sont penchés ses regards soucieux
Depuis l'aube d'argent jusqu'aux nocturnes veilles !

Enfin, tout ce dont l'âme, infiniment féconde,
Décore son séjour passager en ce monde :
Nos tristesses des jours et des bonheurs enfuis,
Et tout ce que nous rend l'espoir ou les extases,
Ainsi qu'en des coffrets des « Mille et une nuit »
Nous vous l'offrons, ô cher attendu, dans ces vases !

Car nous avons formé le désir, ô Messie,
Qu'en venant jusqu'à vous de la lointaine Asie,
En venant étaler un jour tout l'Orient
Devant votre divine et candide innocence,
Vous jetteriez sur nous un regard souriant
Pour avoir embelli d'un conte votre enfance !

Et l'on vit le Sauveur, se penchant de sa crèche
Et sortant ses bras ronds et purs de son drap rêche,
Les ouvrir pour baiser les Mages à genoux ;
Puis, faisant défiler l'escorte tout entière,
Agréant leur amour et s'inclinant vers tous,
Il fit entrer tout l'Orient dans sa chaumière !

Paul BONTÉ.



JÉSUS-CHRIST

ET

L'ÉTUDE COMPARÉE DES RELIGIONS

Sous ce titre M. l'abbé Valensin a publié en volume chez Lecoffre les conférences qu'il donna, l'hiver dernier, aux Facultés Catholiques de Lyon, devant un auditoire d'élite, et avec un succès toujours croissant.

Le problème traité est d'une passionnante actualité. Il s'agit de savoir si la figure de Jésus-Christ conserve bien les traits originaux, transcendants et divins que la Foi lui reconnaît, après la comparaison que vient d'établir la science des *Religions* entre lui et les grands philosophes qui l'ont précédé.

Illustre déjà est cette science toute jeune et ses progrès rapides expliquent un peu l'espèce d'enivrement où elle vit. L'Assyrie, l'Egypte, la Chaldée, l'Inde, Rome et la Grèce, les peuples les plus anciens et ceux qui paraissaient à tout jamais endormis sous les sables se réveillent, au rappel des ombres, et viennent expliquer, devant elle, leurs croyances sacrées. Elle aboutira, en fin de compte, j'en suis convaincu, à une éclatante confirmation de la Vérité chrétienne. En attendant, elle remet en jeu l'éternelle question du chemin de Césarée : Que dit-on du Fils de l'Homme?

M. Valensin a recueilli ses réponses et montré qu'elles ne satisfont pas aux lois de la bonne critique. Puis, il a mis en

lumière nouvelle, au-dessus d'elles, l'affirmation du *Credo* catholique.

Evidemment, il n'avait pas la pensée d'épuiser le sujet en cinq leçons. Il ne l'a pas eue davantage dans son livre, quoiqu'il l'ait augmenté de notes précieuses et d'appendices explicatifs.

C'est une jolie synthèse, bien ordonnée et claire, rapide et concise, littéraire et souvent éloquente du problème christologique, tel qu'il se pose présentement dans le monde intellectuel.

On ne dit plus du Christ : c'est peut-être Elie ou quelqu'un des prophètes. Mais l'on dit : Le Christ ne serait-il pas Mardouk ou Bouddha, ou l'une des divinités sémitiques, Attis, Adonis, ou le dieu des mages, Mithra, quelqu'un des mythes anciens se perpétuant sous une forme nouvelle, ou peut-être tous ces mythes à la fois, réunis en une synthèse supérieure, sous l'action des circonstances dans lesquelles serait née la légende du Christ ? Car si le Christ est vraiment Dieu, il doit être unique, unique en sa personne, unique en son histoire, unique en sa religion. Or, dit-on, autour de nous, il n'est pas unique. Sa physionomie pouvait bien paraître originale, quand on la considérait seule ; quand on la compare, elle ne l'est plus. Les preuves du christianisme lui sont communes avec celles des autres religions antiques. Le Christ serait-il déchu de sa transcendance en sortant de sa solitude?

En aucune façon, et M. Valensin le montre en des tableaux vigoureux où l'on voit le Christ se détacher nettement dans une triomphante lumière de ses soi-disant précurseurs ou rivaux.

Il échappe d'abord à l'idée mythique où prétendent l'envelopper le pan-babylonisme et le pan-bouddhisme. Qu'il y ait quelques analogies entre le dieu babylonien Mardouk, ou bien entre le Bouddha et le Christ, cela prouverait tout au plus que l'Assyrie et l'Inde ont puisé à un fonds commun de révélation primitive, mais en réalité ces analogies sont purement accessoires. Mardouk et Bouddha ont, en effet, des caractères mythiques et légendaires, incontestables, tandis que la vie de Jésus est une page d'histoire, bien et dûment contrôlée. Les

contrastes sont évidents. Là, dans les plaines de la Chaldée et sur les bords du Gange, une spéculation humaine, colorée de polythéisme, mythologie astrale s'il s'agit de Babylone, idéalisation métaphysique s'il s'agit du bouddhisme, qui essaie en naturalisant la Divinité de la capter. Ici, à travers la Palestine une croyance simple, qui dès le premier instant prosterne devant un Dieu, fait homme, l'orthodoxie du monothéisme le plus intransigeant. Là des individus anonymes, aux formes incertaines, que n'a vues aucun de ceux qui parlent ; ici, un homme vivant, qui a été vu, entendu, touché par ceux qui en parlent. Là, le Bouddha qui ne se dit pas dieu, qui exclut même les dieux de la philosophie, mais dont les disciples infidèles à l'agnosticisme athée de leur maître, transforment peu à peu le rôle, et, au moins un siècle plus tard, divinisent la personne; ici, Jésus, dans l'image, non point refaite par habileté d'école ou enthousiasme populaire, mais conservée par attachement personnel de cœurs qui ont senti et d'intelligences qui ont vu, est immédiatement à une hauteur décourageante pour la hardiesse de toute pensée humaine.

Cette image du Christ historique, présentée au monde gréco-romain, d'abord par des témoins, bientôt, cependant, par des hommes qui n'avaient vu ni entendu, ne se serait-elle pas modifiée sous l'influence ambiante du paganisme? On connaît le mélange qui se fit à Rome, autour du premier siècle, de toutes les religions en vogue : les divinités grecques avaient déjà usurpé, dans le Panthéon romain, les traits des dieux impériaux. Maintenant ce Panthéon devient sémite, égyptien, syrien. Il absorbe en lui tous les dieux de l'Orient, et avec leurs qualificatifs, il prend leurs privilèges. Le mouvement porte un nom : le syncrétisme. De ce syncrétisme, se dégagea un sentiment tout à fait nouveau, celui d'une indicible aspiration vers l'au-delà, d'un désir inassouvi d'expiation et de salut, d'un effort émouvant de l'humanité combinant toutes les énergies du monde antique, le mythicisme de l'Orient, l'intelligence claire de la Grèce, la raison pratique des Romains, pour s'ouvrir le ciel et en faire descendre une rédemption.

Parmi les plus hautes manifestations du syncrétisme, il faut, avec tout le monde, signaler le culte de Mithra. On sait le fond de ce culte. Le dieu, originaire de la Perse, paraît, selon les plus anciennes traditions, la personnification de la lumière solaire. Et parce que, d'après les doctrines chaldéennes, le soleil occupait la position médiane dans le chœur des planètes, Mithra devint, à Babylone, quelque chose comme un médiateur entre l'inaccessible, l'inconnaissable, le dieu suprême, destin inéluctable ou astre radieux, et le genre humain qui souffre ici-bas. En passant par la Syrie, l'ancienne doctrine mazdéenne s'alourdit, se mêle aux rites d'Attis et de Cybèle. Il s'en faut, néanmoins, qu'elle ait perdu toute grandeur quand elle entre dans le monde gréco-romain. Là, sous la forme rituelle, et très connue dans l'art, d'un sacrifice de taureau, qu'immole un beau jeune homme, personnification de Mithra, elle représente la vie humaine comme un combat contre le mal. Que les hommes s'enrolent dans la milice de Mithra, il les conduira à la victoire qui sera l'immortalité.

On n'a pas manqué de confronter Mithra avec Jésus-Christ, et il est aisé, en effet, de relever des analogies entre les deux, dont quelques-unes curieuses et singulières. M. Valensin les note très loyalement. Il cite même, à ce sujet, l'assimilation établie par M. Salomon Reinach (1). Mais il expose ensuite les différences, différences de rites, différences d'idées et de choses et surtout différences historiques entre les personnages. Le dieu des chrétiens, Jésus, est une réalité, Mithra, n'est qu'un symbole cosmique, et voilà pourquoi, si harmonisé qu'il fût avec les besoins du moment, le syncrétisme mithriaque n'aurait pu faire ce que fit le Christ, transformer le monde. M. Valensin me permettra de lui exprimer le regret qu'il n'ait pas insisté davantage sur cette idée. Peut-être là se trouve le véritable point apologétique quand on établit la comparaison entre Jésus et Mithra, comparaison, qui ne laisse pas, d'ailleurs, d'être spécieuse et prenante pour nos contemporains.

Ayant maintenu le Christ dans son splendide isolement, en face du pan-babylonisme, du bouddhisme et du syncrétisme

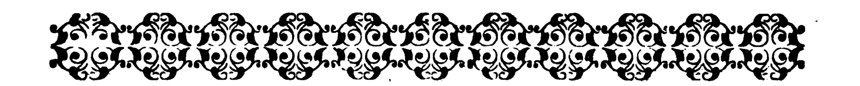
(1) *Cultes, mythes, religions*, 1906, t. II, p. 226.

gréco-romain, M. Valensin le met ensuite en regard de l'attente messianique et nous dit comment tout en s'élevant au-dessus du particularisme juif, il a parfaitement réalisé l'annonce qu'avaient faite de lui les prophètes. Il y a là, tirée de saint Paul, une page sur les rapports comparés de la Loi et de la Justice évangélique, qu'il faut lire et relire ; c'est l'idée mère de la théologie chrétienne.

Jésus Messie est aussi la *Voie, la Vérité* et *la Vie.* M. Valensin nous conduit progressivement à cette conclusion, en nous faisant remarquer, au début de sa cinquième conférence que l'étude comparée des religions nous invite à chercher Dieu dans le Christ, puis en nous démontrant l'objectivité et la transcendance de la religion chrétienne ; l'objectivité, car elle repose sur des faits que l'histoire peut contrôler ; la transcendance, car elle est dans l'histoire un miracle subsistant, un dogme qui élève l'intelligence au-dessus d'elle-même, une discipline morale qui fait les héros et les saints.

Ce résumé trop rapide, nomenclature plutôt que synthèse d'idées, risque de déflorer l'œuvre de M. Valensin. Au point de départ il avait l'intention d'en retracer le plan et d'en montrer le dessein. Ce qu'il ne dit pas, en tous cas, et que je ne veux pourtant pas passer sous silence, c'est l'admirable équilibre qui règne dans ce livre entre le sens critique et le sens catholique. Il n'y a qu'un savant théologien, à la fois compénétré de l'orthodoxie, dont il a reçu le riche héritage de mains très fidèles, et rompu aux solides méthodes modernes, qui puisse harmoniser à ce point la vénérable tradition et le progrès le plus hardi. M. Valensin rajeunit la pensée chrétienne, la rendant ainsi attrayante. On le lit sans peine, même avec plaisir et d'une page à l'autre l'on marche vers le Christ qu'il se proposait de nous faire rencontrer, digne aujourd'hui comme hier de nos adorations.

R. PARAYRE.



REVUE D'ÉCRITURE SAINTE

NOUVEAU TESTAMENT

I. L'Introduction à la Littérature du Nouveau Testament, qu'a publiée l'année dernière le Dr Moffatt, est trop considérable pour que nous puissions en donner une analyse détaillée ; nous devons nous borner à en rappeler le plah et le contenu, et à indiquer les principales positions qui y sont soutenues. En tête de son ouvrage, l'auteur donne des tables historiques, relatant les événements tant historiques que littéraires, de l'an 230 avant J.-C. à l'an 370 après ; viennent ensuite des prolégomènes sur le canon du Nouveau Testament, les sources littéraires, la structure et la composition, les formes littéraires, la circulation et les caractéristiques littéraires du Nouveau Testament. On trouvera dans ces prolégomènes des indications très intéressantes, quelques-unes même assez nouvelles, en ce sens qu'elles n'ont pas été résumées d'ordinaire dans les introductions au Nouveau Testament. Comme sources littéraires du Nouveau Testament, Moffatt relève d'abord l'Ancien Testament, dont il précise l'emploi par les écrivains néotestamentaires; il adopte l'opinion, qui nous paraît très probable, de florilèges de passages de l'Ancien Testament, dont on retrouve des traces, soit dans le Nouveau Testament, soit dans les premiers écrits chrétiens. Il admet aussi l'emploi des

(1) *An Introduction to the Literature of the New Testament* by James Moffatt ; in-8°, xxxix, 630 pages. Edinburgh, Clark, 1911, 15 fr.



écrits extracanoniques de l'Ancien Testament et même de l'écrivain juif Josèphe. Malgré les nombreux faits qu'il apporte sur la dépendance de saint Luc envers Josèphe, nous ne croyons pas qu'ils prouvent cette hypothèse, ainsi que nous l'avons démontré précédemment (1). Moffatt étudie ensuite une forme littéraire très employée dans le Nouveau Testament, la prose rythmée et signale la présence d'hymnes chrétiennes, surtout dans saint Paul. Il nous semble qu'il aurait pu insister davantage sur la survivance du parallélisme hébreu qu'on trouve si souvent employé dans les discours du Seigneur.

Le premier chapitre est consacré à la correspondance de saint Paul. Comme introduction, nous avons une étude sur la chronologie paulinienne. Nous aurions aimé à trouver tout d'abord une étude sur la vie, la mentalité, la formation de l'Apôtre. Par une étude minutieuse de la langue de la première épître aux Thessaloniciens, Moffatt en démontre l'authenticité ; il maintient aussi celle de la seconde, malgré les objections des critiques. S'il avait connu l'hypothèse de Harnack, à savoir que cette épître n'avait pas exactement les mêmes destinataires que la première, il aurait pu résoudre plus facilement quelques difficultés.

Moffatt examine avec soin la question des destinataires de l'épître aux Galates ; avec Mommsen et beaucoup d'autres il soutient que Paul a écrit à des chrétiens de nationalité galate, qu'il avait évangélisés pendant son second voyage et non aux chrétiens d'Antioche de Pisidie, de Derbé et de Lystres, qu'il ne pouvait appeler Galates, puisqu'ils ne l'étaient pas. A notre avis, la question reste ouverte.

Pour les épîtres aux Corinthiens il adopte une opinion qui a déjà été soutenue plusieurs fois : l'épître dont parle Paul aux Corinthiens dans sa seconde épître, III, 4, et qu'il avait écrite, le cœur navré et serré, et qu'il semble regretter, se retrouverait dans la IIe épître, X, I-XIII, 10. Pour l'épître aux Romains, il pense, après d'autres critiques, qu'il est étonnant que Paul ait connu tant de personnes à Rome, où il n'était jamais allé. Il accepte donc l'hypothèse que le chapitre XVI

(1) *Histoire des livres du Nouveau Testament*, T. III, p. 102-107.

a été ajouté par Paul, quand il envoya aux Ephésiens un exemplaire de son épître aux Romains.

Les épîtres aux Philippiens et à Philémon auraient été écrites par Paul, lors de son emprisonnement à Rome. L'épître aux Colossiens, écrite à la même époque, combattrait une sorte de théosophisme juif. Quant à l'épître aux Ephésiens, ce serait une homélie écrite vers l'an 75-85 par un chrétien d'Asie Mineure qui se serait servi pour son travail de l'épître aux Colossiens et de la première épître de Pierre. Nous n'avons pas à présenter de nouveau les preuves qui établissent péremptoirement l'authenticité paulinienne de cette épître. Pour les épîtres pastorales, elles auraient été composées vers la fin du premier siècle par un chrétien paulinien, qui voulait défendre les institutions ecclésiastiques de l'époque. Il aurait utilisé quelques billets de l'Apôtre. Sur l'épître aux Hébreux Moffatt ne sait que nous dire, sauf qu'elle n'est pas de saint Paul.

Le second chapitre traite de la littérature historique : évangiles synoptiques et Actes des Apôtres. D'après Moffatt, Marc aurait écrit, vers l'an 60-70, un évangile plus court que celui que nous possédons maintenant. Quelque temps après, cet évangile aurait reçu des additions et serait devenu notre évangile actuel, dont se seraient servis Matthieu et Luc pour écrire leur évangile. Ils auraient utilisé aussi un recueil de discours, compilé par Matthieu, mais impossible à reconstruire. Marc ne s'en est pas servi et Luc n'a pas connu Matthieu. Dans tout cela, rien de neuf. Le problème synoptique n'est pas résolu.

Quant aux Actes ils ont été écrits, vers la fin du premier siècle, par Luc, le compagnon de Paul, qui aurait composé son évangile vers l'an 80-90. D'après Moffatt, les données linguistiques ne prouvent pas que Luc ait été influencé fortement par le style et la langue de Paul, et qu'il ait eu connaissance des épîtres pauliniennes. En ce qui concerne la géographie, l'état politique ou social des pays dont il parle, Luc est remarquablement exact ; les discours des Actes, dont le fond lui a été fourni par la tradition, représente bien la première prédication judéo-chrétienne.

Sous le titre d'Homélies et Pastorales, sont étudiées les épîtres de Pierre, de Jude, aux Ephésiens, les Pastorales, aux Hébreux, de Jacques, la deuxième et la troisième de Jean ; pour Moffatt, elles sont toutes des pseudépigraphes, sauf peut-être la première de Pierre, que Silvain aurait traduite en grec. L'épître de Jude aurait été écrite au commencement du IIe siècle ; la seconde de Pierre en dépendrait. Quant à celle de Jacques, elle serait du IIe siècle et l'auteur inconnu aurait utilisé les épîtres de saint Paul.

Les résultats auxquels Moffatt arrive sur les écrits johanniques sont de tout point inadmissibles. D'après lui, saint Jean serait mort avant la destruction de Jérusalem ; le Jean de la tradition éphésienne serait Jean le presbytre, qui a écrit la deuxième et la troisième épître de Jean et probablement aussi l'Apocalypse, vers l'an 100. Il aurait utilisé des écrits antérieurs. Le IVe évangile et la première épître de Jean proviennent de la communauté d'Ephèse, mais ne sont pas du même auteur. L'évangile aurait pour base une source apostolique dérivant de l'apôtre Jean et daterait dans sa forme actuelle d'un peu avant l'an 110. Le chapitre XXI n'aurait pas été écrit par le premier éditeur.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien la plupart des conclusions de l'auteur sont éloignées de celles que nous adoptons : nous ne pouvons donc le tenir pour un guide sûr. Mais si nous ne pouvons admettre ses conclusions, nous utiliserons néanmoins les nombreux faits et documents qu'il a rassemblés. Le Dr Moffatt possède à fond la littérature de son sujet et il rend justice à tous ceux qui ont écrit avant lui. Nous avons été heureux de constater qu'il a cité souvent les travaux catholiques et qu'il en a tenu compte.

II. Tout en rendant justice aux mérites du travail du Dr Moffatt, Sir William Ramsay y relève de nombreuses défectuosités (1). Nous ne pouvons reproduire toutes les observa-

(1) *The first Christian Century*. Notes on Dr Moffatt's Introduction to the Literature of the New Testament, in-12, VIII, 195 pp. — London, Hodder and Stoughton, 1911. Prix : 3 fr. 20.

tions qu'il présente ; il nous suffira de signaler les plus caractéristiques. Sa méthode d'abord lui paraît défectueuse. Le Dr Moffatt connaît à fond la littérature de son sujet ; il cite avec profusion les opinions des spécialistes et cherche à dégager de chacune d'elles ce qui lui semble le meilleur, pour obtenir un residuum qui, pour lui, est la vérité. Cette méthode n'est pas scientifique ; c'est le vieil éclectisme démodé depuis longtemps.

Sir W. Ramsay examine ensuite les preuves que donne le Dr Moffatt de la mort de saint Jean avant l'an 70 et, avec raison, les trouve faibles. Le prétendu témoignage de Papias d'après Georges le Pécheur n'a aucune valeur. Il fait ensuite remarquer que, du fait que l'auteur du IVe évangile est bien au courant de la géographie et des institutions de la Palestine, on est en droit de conclure qu'il était Palestinien et vivait au Ier siècle. Un Juif d'Asie n'aurait pu reconstruire aussi exactement le milieu historique et ce procédé n'était pas d'ailleurs habituel aux historiens de cette époque. Quant à la littérature pseudonyme, elle est loin d'être aussi considérable que le suppose Moffatt et présente d'ailleurs des caractères très reconnaissables.

Sir W. Ramsay en vient à saint Paul qu'il connaît si bien. Il proteste avec indignation contre l'affirmation si souvent répétée que l'Apôtre était incapable d'écrire en un bon grec ; il se plaît à rappeler le jugement de Norden, sur quelques passages de la première épître aux Corinthiens et de l'épître aux Romains : « Dans ces passages le langage de l'Apôtre s'est élevé à la hauteur de Platon dans le Phèdre », et celui de von Wilamowitz-Möllendorff, dans sa Littérature grecque : « Bien que ce grec (de Paul) n'ait aucun rapport avec une école ou un modèle, par ce fait que ce grec coule, aussi bien qu'il peut, du cœur en torrent impétueux et qu'il est du vrai grec, non traduit de l'araméen, Paul est un classique de l'Hellénisme. Maintenant au moins on peut encore entendre en grec l'expression d'une expérience intime, fraîche et vivante. »

Sir W. Ramsay revient ensuite à l'opinion qui lui tient au cœur : saint Paul a adressé son épître aux Galates aux chrétiens d'Antioche de Pisidie, de Lystres et de Derbé, qu'il avait

évangélisés pendant son premier voyage missionnaire. Il la fortifie en citant une inscription trouvée récemment par M. Calder à Antioche de Pisidie, où Tavia, la métropole des Galates Trocmiens, appelle « sa sœur » la colonie d'Antioche. Les Galates du nord regardaient donc les habitants d'Antioche comme leurs frères. Saint Paul pouvait donc, à juste droit, appeler Galates les chrétiens de cette ville.

On a, comme on le voit, toujours à apprendre quelque chose de nouveau lorsqu'on lit les ouvrages de Sir W. Ramsay.

III. Le travail du Père Lagrange (1) sur l'Evangile de saint Marc est le plus complet qui ait été publié jusqu'à nos jours sur cet évangile. Il est à remarquer que le second évangile n'avait pas attiré autrefois l'attention des spécialistes et que c'est en ces dernières années seulement qu'il a été traité, en particulier, par Schanz, Knabenbauer, Fillion, Holtzmann, Swete, Allan Menzies, B. et J. Weiss, Wohlenberg, etc. L'ouvrage du Père Lagrange l'emporte sur tous ces travaux en étendue et en valeur réelle.

Après une bibliographie détaillée, le savant dominicain étudie les questions d'introduction : saint Marc et son évangile d'après l'Ecriture et la tradition ; la composition du second évangile et la critique récente ; la critique du texte ; le style et la composition de Marc ; le caractère sémitique et spécialement araméen de l'évangile de Marc, ses latinismes, les sources du second évangile ; le témoignage historique du second évangile ; quelques points de la théologie de saint Marc et conclusion. Nous ne pouvons entrer dans le détail de cet exposé ; il suffira, pour en donner une idée au lecteur, de relever les points les plus importants et de caractériser la position de l'auteur au point de vue critique et historique.

Après un examen attentif des données du Nouveau Testament et de la tradition sur saint Marc et son évangile, le Père Lagrange conclut que toutes s'accordent à attribuer un évan-

(1) Etudes bibliques. *Evangile selon saint Marc*, par le P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs ; un vol. grand in-8°, CLI, 456 pages. Paris, Gabalda, 1911. — Prix : 15 francs.

gile à Marc, qui a écrit comme disciple de Pierre. Sur la date de composition les données sont pour les années 42 ou 43, ou bien entre la mort de saint Pierre et de saint Paul et l'an 70. C'est cette seconde date, appuyée sur des textes de Papias et de saint Irénée, qu'adopte notre auteur. Il passe ensuite en revue les opinions des critiques sur la composition du second évangile. Les critiques catholiques se sont abstenus des hypothèses aventureuses comme le Proto-Marc, le paulinisme exagéré de Marc, la décomposition en membres épars d'un ouvrage parfaitement un ; tous sont d'accord pour voir dans la catéchèse de Pierre le fondement des récits de Marc ; ils sont divisés ou hésitants sur la question très délicate de l'emploi par Marc du Recueil des discours ou de l'évangile araméen de saint Matthieu. Les opinions des critiques protestants ou rationalistes n'aboutissent pas à des résultats critiques généralement reçus sur la composition littéraire du second évangile.

Le P. Lagrange, après avoir rassemblé les passages qui montrent l'action de Pierre et groupé les faits qui suggèrent de lui attribuer une part prépondérante dans les origines de Marc, conclut que ce qui demeure le plus probable, c'est que Marc ne dépend pas des Logia. Mais s'il en dépend, ce n'est assurément pas comme un compilateur ou un imitateur servile, et c'est, selon toute apparence, comme un auteur qui a ses sources à lui. Car Marc n'est pas un rédacteur, mais un auteur. « L'auteur a toujours suivi des sources, très probablement des sources orales ; il n'a pas transcrit servilement des documents écrits, sauf à les souder par de petites ajoutes. »

Le P. Lagrange ne veut pas aborder l'étude du problème synoptique, car, d'après lui, ce serait prématuré. Il ajoute cependant que « la critique est aujourd'hui unanime sur ce point que Marc a servi de source à Luc et au Matthieu grec, qui est notre premier évangile. » Il fait bien de dire « aujourd'hui », car il semble qu'il y a une tendance à ne plus accepter comme certaine cette hypothèse adoptée par un grand nombre de critiques, mais non cependant par tous. Il nous semble que si, très souvent, Marc paraît être la source des

deux autres évangiles, il reste de nombreux passages où l'on serait obligé, dans cette hypothèse, de supposer un tel remaniement du texte de Marc par Matthieu et Luc qu'il est difficile de croire que ceux-ci dépendent de celui-là. Pour nous, la question est encore à l'étude.

Le P. Lagrange émet ensuite des vues très suggestives sur la critique textuelle des évangiles et de Marc en particulier ; il montre bien qu'en général on n'a pas à tenir compte des leçons occidentales qui ne sont que des leçons dérivées. Il ne refusera pas cependant, dans le commentaire, de citer les plus importantes et de les discuter. L'étude sur le style et la composition de saint Marc et sur le caractère sémitique et spécialement araméen de Marc est remarquable. La conclusion est que « Marc est exempt d'hébraïsmes dérivés directement d'un texte hébreu ; il n'est pas la traduction d'un texte araméen ; son texte est moins grec que celui de Matthieu et de Luc. Le grec de Marc doit son caractère sémitique à ce fait qu'il reproduit d'assez près des conversations ou des récits en langue sémitique et spécialement en langue araméenne. Son grec est toujours du grec, mais du grec de traduction, non qu'il traduise un écrit araméen, mais parce qu'il reproduit une catéchèse araméenne. »

Nous regrettons de ne pas disposer d'un espace suffisant pour suivre le P. Lagrange dans son exposé sur la valeur historique et sur les enseignements doctrinaux du second évangile. Signalons seulement son interprétation sur l'expression : « Le Fils de l'homme. » « Il me semble, dit-il, que lorsque Jésus se nomme Fils de l'homme, il entend simplement « l'homme que je suis », pour attirer l'attention sur sa personne, sans prendre ouvertement et pour ainsi dire officiellement, le titre de Messie. Il va sans dire que, par le fait même, les plus glorieuses prérogatives messianiques peuvent s'accorder avec ce titre ». Rien n'empêche d'estimer que Jésus se réservait de développer au moment voulu ce nom de Fils de l'homme et c'est ce qu'il a fait en particulier devant le Sanhédrin, où il déclare très nettement qu'il est le Christ, le Fils du béni, lui, le Fils de l'homme que l'on verra assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel.

Le P. Lagrange fait aussi bien ressortir que, dans la pensée de l'évangéliste, Jésus est Fils de Dieu : dès la première ligne il l'affirme et tout le long de son récit il rappelle les témoignages des esprits mauvais, du Père et de Jésus lui-même sur sa nature divine. « Il est parfaitement clair que Marc a dit Jésus Fils de Dieu dans son sens propre. S'il n'eût vu dans ces mots qu'un terme métaphorique, un synonyme de Messie, il aurait dû indiquer une fois ou l'autre l'équivalence. C'est ce qu'il n'a pas fait. Il a même fait le contraire en s'abstenant de faire nommer Jésus Fils de Dieu par aucun Israélite... Jésus est Fils de Dieu du fait d'une existence surnaturelle, plus ou moins connue des démons et affirmée par le Père et par le Fils lui-même. »

Le savant auteur conclut ainsi son introduction : « Si l'on considère que Marc, informé par le principal témoin de la vie publique de Jésus, évidemment sincère comme rapporteur des faits, n'est influencé par aucune théologie spéciale, on tiendra son évangile, même au simple point de vue scientifique pour un document d'une gravité hors de pair, qui nous donne une connaissance très incomplète, mais certaine, des faits et des paroles de Jésus. »

Viennent ensuite une traduction française et un commentaire très détaillé de l'évangile de saint Marc. La traduction est littérale, sans l'être cependant au point de ne pas faire ressortir la pensée de l'évangéliste. Le commentaire s'appuie constamment sur la grammaire et le dictionnaire, ce qui permet à l'exégète d'être très précis dans ses explications et d'éclaircir le texte au moyen de notations exactes. Il tient d'ailleurs le plus grand compte des opinions des Pères, des exégètes catholiques, Maldonat, Schanz, Knabenbauer, ou protestants, Swete, ou rationalistes, Loisy, Holtzmann, quand il leur arrive d'être dans le vrai. La connaissance qu'a le Père Lagrange des pays bibliques et des usages juifs lui permet d'être plus vivant dans ses descriptions et d'ajouter à son exposé des touches pittoresques, même réalistes, ce qui est bien de mise lorsqu'on explique un auteur comme saint Marc, qui affectionne les détails vécus et pittoresques.

Nous devrions nous arrêter maintenant à ces longues disser-

tations critiques ou exégétiques où sont expliqués les problèmes que soulève le second évangile : Les frères du Seigneur, le but des paraboles, le règne de Dieu d'après les paraboles de Marc, le pays des Géraséniens et le récit de la guérison du possédé, le récit de Marc sur la mort de Jean-Baptiste et l'histoire, la chronologie de la semaine de la Passion, la comparution devant le grand prêtre et les sanhédrites, Karabbas, Barabbas et le rite des Sacées, la finale de Marc. Cette seule énumération suffit à montrer l'intérêt de ces dissertations. Ajoutons que le lecteur y trouvera souvent des idées nouvelles qui éclairciront bien les explications données par d'autres exégètes.

Nous ne craignons pas de répéter que cette œuvre du Père Lagrange est excellente à tous les points de vue. Quiconque l'étudiera avec soin sera amplement récompensé de sa peine par la connaissance approfondie qu'il acquerra du second évangile. Nous souhaitons que le savant dominicain nous donne sur les deux autres synoptiques un travail analogue à celui qu'il vient de consacrer à saint Marc.

IV. Le Dr Johnston a voulu démontrer que la Christologie du IVe évangile n'était en aucune façon étrangère à la pensée chrétienne du temps (1). Il était inévitable que la doctrine du Christ fût exprimée dans les termes de la philosophie grecque et c'est dans le prologue de l'évangile qu'elle est pour la première fois clairement énoncée, bien que saint Paul l'ait déjà enseignée dans plusieurs de ses épîtres, mais d'une façon moins didactique. Le IVe évangile est tout entier une sorte de developpement du prologue et l'auteur a choisi les événements de la vie de Jésus et ses paroles, qui étaient une démonstration vivante de ce qu'il avait affirmé dans le prologue. L'auteur de cet évangile est Jean, l'apôtre, le fils de Zébédée. Il a répété les enseignements du Seigneur dans leur substance, mais il a pu confier à un scribe ou à un secrétaire le soin de leur donner la forme littéraire.

(1) *The philosophy of the fourth Gospel.* A Study of the Logos-Doctrine : its sources and its significance by J.-S. JOHNSTON. Preface by J.-H. BERNARD. In-8°, VIII, 184 pp. London, Society for promoting Christian Knowledge, 1909.

M. Johnston examine ensuite ce qu'est le Logos pour saint Jean et il prouve qu'en opposition avec la spéculation grecque ou philonienne, il le regarde comme une personne et non comme une idée. Il se demande alors comment a pu naître cette conception du Logos et il en trouve l'origine dans les livres de la Sainte Écriture, Psaumes, Isaïe, Genèse, Exode, Job, Sagesse surtout, puis dans les écrits juifs postérieurs, Targoums, Hénoch. Il examine ensuite l'apport de la philosophie grecque par l'entremise de Philon et, après avoir comparé les données grecques sur le Logos et celles du IV[e] évangile, il conclut que saint Jean a adopté la terminologie grecque, mais a donné au terme Logos une signification précise en l'individualisant. Ainsi que l'a très bien dit Plummer, « la personnification de la Parole divine est poétique dans l'Ancien Testament, métaphysique dans Philon, historique dans saint Jean. Entre la poésie juive, la spéculation alexandrine d'un côté et le IV[e] évangile de l'autre, il y a le fait historique de la vie de Jésus-Christ, l'Incarnation du Logos. »

M. Johnston recherche ensuite les traces de cette conception du Logos dans les écrits néotestamentaires, l'objet de cette doctrine et sa valeur philosophique pour la théologie chrétienne.

Cette rapide analyse suffira à montrer l'intérêt de ce livre où se trouve résumé ce qui a été dit de plus clair sur cette question du Logos, laquelle a déjà suscité de nombreux travaux. L'auteur est bien informé et nous donne un exposé net et précis de la discussion.

V. A chaque page de ses épîtres, saint Paul parle des anges, de Satan, des démons, esprits bons ou mauvais et, bien que ce qu'il en pense soit plutôt à la périphérie de son système théologique, il est nécessaire de savoir exactement ce que ces êtres étaient pour lui, si nous voulons comprendre ce qu'il en dit dans ses épîtres. C'est le travail qu'a entrepris M. Dibelius (1). Il fait d'abord remarquer que, si l'on veut comprendre les idées de saint Paul, instruit des doctrines rabbiniques,

(1) *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* von Martin DIBELIUS, in-8°, IV, 250 pp. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1909. — Prix : 8 fr. 75.

sur les anges, Satan et les démons, il faut le comparer avec ce qu'en disaient les écrits apocryphes du temps, principalement les livres des Jubilés, Hénoch, les Testaments des douze patriarches, les Talmuds et les Midraschim, et même avec les croyances grecques et orientales.

Influencé par l'opinion qu'il professe sur l'authenticité des épîtres de saint Paul, M. Dibelius divise les épîtres en deux séries et examine leurs données sur la question : I. Les esprits tels qu'il en est parlé dans la première aux Thessaloniciens, les épîtres aux Corinthiens, aux Galates, aux Romains et aux Philippiens, qu'il tient pour pauliniennes et aussi dans la seconde aux Thessaloniciens, sur laquelle il hésite ; II. Le Christ et les esprits d'après les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens ; la première seule est de saint Paul, la seconde est un pastiche. En appendice sont exposés les concepts sur les esprits dans les épîtres pastorales. Dans une troisième partie, l'auteur étudie l'origine et la signification des conceptions de saint Paul sur les esprits.

Signalons seulement quelques-uns des problèmes qui sont examinés : Qu'a voulu dire saint Paul, I *Cor.* VI, 2, quand il reproche aux Corinthiens de porter leurs différends devant les tribunaux païens, eux qui doivent juger les anges, ou quand il affirme que la femme, lorsqu'elle prie ou prophétise, doit avoir sur la tête un signe de dépendance par rapport à l'homme, probablement un voile, à cause des anges, — contre les attaques des anges, d'après M. Dibelius? Pourquoi saint Paul affirme t-il, *Gal.* III, 19, que la loi a été promulguée par les anges, que les apôtres ont été donnés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes, I *Cor.* IV, 9? Quelle était cette épine dans sa chair, qui lui a été donnée, un ange de Satan, qui le frappait pour qu'il ne s'enorgueillisse pas? M. Dibelius croit qu'il est question dans ce passage d'une maladie cruelle, qui lui était infligée par Satan, destructeur du corps. Cette maladie serait l'épilepsie. Nous ne sommes pas de cet avis. L'épilepsie attaque l'intelligence et détruit l'énergie vitale. Est-il alors possible de croire que saint Paul d'une intelligence si élevée, d'une activité qu'on peut bien qualifier d'inlassable, d'une tendresse de cœur sans égale, ait pu être un épileptique?

Nous n'accepterons donc pas toujours les explications de M. Dibelius. Nous croyons cependant avec lui que les princes de ce monde, dont le règne va finir, qui n'ont pas connu la sagesse de Dieu et qui ont crucifié le Seigneur de gloire, I *Cor.* II, 6-8, ne sont ni Pilate,ni les chefs des Juifs, mais bien les anges préposés au monde inférieur. Il y aurait encore bien des solutions de M. Dibelius que nous croyons exactes et d'autres que nous regretterions. Quoi qu'il en soit, nous reconnaissons la valeur du travail.

VI. Le but de M. Olschewski est de rechercher quelles ont été les sources ou les racines de la christologie de saint Paul (1). Son travail est divisé en deux parties, l'une de discussion des hypothèses qu'il rejette, l'autre d'exposé de son système. Il examine longuement la théorie de Holsten : La conception grecque d'un homme célèbre préexistant mélangée avec celle du Messie juif a produit l'idée que saint Paul se faisait du Christ ; puis celles de Wrede et Brückner : Paul a attribué à la personne de Jésus les caractères du Messie juif, caractères qui étaient d'origine étrangère au judaïsme. M. Olschewski expose ensuite son système : la vision de Damas révéla à Paul le Christ ressuscité, comme un Esprit de puissance, auquel il était uni par la foi.

Voici la conclusion de l'auteur : Ce ne furent ni des conceptions formées par Paul, ni des images antérieures du Christ qu'il se serait appropriées, mais une expérience réelle et véritable, dont le πνεῦμα-Christus est l'expression — qui a été la racine de puissantes réalités religieuses.

VII. Dans son opuscule (2) le Dr Seeligmüller, professeur des maladies nerveuses à l'Université de Halle, examine les arguments qui ont été mis en avant par Krenkel principa-

(1) *Die Wurzeln der paulinischen Christologie* von Wilhelm Olschewski ; grand in-8°, 170 pp. Königsberg, Grafe et Unzer, 1909. — Prix : 3 francs.

(2) *War Paulus Epileptiker?* Erwägungen eines Nervenarztes von Dr Ad. Seeligmueller ; in-8°, 82 pp. Leipzig, Hinrichs, 1910. — Prix : 1 fr. 90.

lement pour établir que Paul était épileptique. Il prouve que tous les symptômes qu'on a relevés dans les épîtres de l'Apôtre parlant de lui-même, peuvent s'appliquer aussi bien à d'autres maladies nerveuses qu'à l'épilepsie. On a soutenu que les visions qu'a eues saint Paul sur le chemin de Damas, par exemple, dénotaient un épileptique. Le docteur Seeligmüller remarque que les épileptiques se rappellent rarement ce qui s'est passé pendant leur crise. Et d'ailleurs, comment supposer que saint Paul d'une intelligence si élevée, d'une énergie si indomptable, dévoué jusqu'à la mort pour ses frères, d'une tendresse de cœur qui se trahit dans toutes ses épîtres, aurait pu être atteint d'une maladie qui affaiblit l'intelligence et l'énergie vitale et développe chez le sujet l'égoïsme et la dureté? L'auteur, examinant ce qu'a pu être cette épine en sa chair, dont parle l'Apôtre pense que ce pouvait être des attaques de malaria ou des névralgies qui provoquaient une maladie des yeux.

Ce travail du Dr Seeligmüller est fort intéressant et résout nettement par la négative l'hypothèse de l'épilepsie de Paul.

E. JACQUIER.



BIBLIOGRAPHIE

Tractatus de Conscientiâ, auctore R. Beaudouin O. P., curâ et studio P. Gardeil, editus. — 1 vol. in-8 de xx-146 pp. — Paris, Gabalda; Fribourg-en-Brisgau, Herder; Tournai, Société de Saint-Jean l'Evangéliste, 1911.

Le R. P. Beaudouin, dominicain, est présenté au lecteur dans la notice nécrologique, « eulogium », que lui consacra le Chapitre général de son Ordre en 1907. Avant d'être appliqué aux plus hautes fonctions, il avait consacré ses plus nombreuses années à enseigner la Théologie et à commenter la Somme de saint Thomas. Aussi a-t-il laissé de nombreux manuscrits; parmi eux se trouve une « Somme de Théologie morale »; le traité publié par le P. Gardeil n'en est qu'une partie.

Le Rév. Père était, lit-on dans l'*eulogium*, tellement pénétré de la solide doctrine du Docteur Angélique que si un contradicteur, de bonne foi ou par malin plaisir, contestait l'interprétation qu'il en donnait, on le voyait aussitôt assembler de toutes les œuvres du maître, les principes se rapportant au point contesté et les principes résolvant les cas similaires; et il les servait tous en si bon ordre et avec tant de feu que le contradicteur apprenait avec stupéfaction que non seulement il errait sur ce point, mais que son assertion téméraire n'allait à rien moins qu'à ébranler la solidité de toute la Somme. Le moyen, après cela, d'oser contredire à la doctrine du présent ouvrage? Heureusement il n'y a pas à le faire.

Quatre parties ou « questions » : de conscientiâ ex parte objecti, ex parte assensûs vel subjecti, de conscientiâ dubiâ, de conscientiâ probabili. En réalité, il y a deux parties, dont la seconde se subdivise en trois; l'opposition, métaphysiquement au moins, est nette entre la première partie et la seconde.

Dans la première question, le jugement de conscience est envisagé dans sa conformité avec la valeur morale objective de l'acte. La doctrine, qui ne peut être que théorique puisque l'élément subjectif, la certitude, est écarté pour le moment, est donnée avec la plus grande clarté. Par crainte sans doute d'innover, l'expression « conscientia *recta* » est employée pour désigner la conscience *vraie* (p. 11). De là ces hardiesses qui surprennent l'esprit non averti p. 12, note 4 « accedit quod conscientia *erronea* sit *vera* » ; et peu après : « conscientia *erronea* potest esse *vera* ».

Dans les trois autres questions, on envisage dans le jugement de conscience l'assentiment qu'y donne l'esprit. Cet assentiment peut, soit être refusé, soit être accordé avec crainte d'erreur, soit être accordé sans crainte d'erreur.

Le troisième cas est d'abord traité. Aussi la seconde question reçoit-elle pour sous-titre : « De conscientia certâ ». Avec ordre et netteté on traite de la conscience « perfecte certa », « imperfecte certa » enfin « indirecte certa ». Le titre de la troisième question « de conscientiâ dubiâ » indique moins nettement la matière traitée : le jugement de conscience y est considéré moins comme non porté que comme mal porté.

On peut regretter que la conscience relâchée soit considérée en tant que jugement et pas du tout en tant qu'un état défectueux de l'instrument de conscience. L'auteur est pourtant conduit à ces mots précis : conscientia laxa est imprudentis animi (p. 53). Malheureusement il ne s'est pas laissé aller à montrer combien il importe — et comment on y parvient — de développer ou de réformer cet état d'esprit.

De même il convient que la conscience scrupuleuse peut s'entendre d'une « dispositio animæ » ; mais il l'entendra plutôt d'un « dictamen intellectus », p. 55. Belle netteté d'ailleurs et ampleur à propos des scrupules.

La quatrième question contient le point difficile du traité, la détermination du principe réflexe général.

Guidé toujours par le souci de la clarté, l'auteur examine d'abord l'opinion probable « in statu solitudinis », sans la mettre en face de l'opinion contradictoire. Il expose la valeur et les conditions de la probabilité extrinsèque, et établit des conclusions contre le Laxisme et contre le Rigorisme.

Le voici à l'opinion probable mise en regard de l'opinion contraire. Comment entendra-t-il les expressions : « probabilitas facti » et « probabilitas juris » ? Non pas à la façon de Gury, ni

de Marc, ni de saint Liguori, ni de Billuart. Il proclame : « probabilitas facti desumitur ex ordine ad veritatem rei in seipsâ, et probabilitas juris ex ordine ad operantem (p. 84) ». N'est-ce pas rapprocher ces expressions de ces autres : probabilité spéculativo-pratique et probabilité practico-pratique? Cette conception n'est pas sans apporter quelque lumière à l'état de la question.

Celle-ci est résolue selon le système de saint Alphonse. Le plus grand souci de la clarté et de l'ordre anime toujours l'auteur. Après avoir rejeté le Probabiliorisme, il expose l'æqui-probabilisme liguorien et montre en quoi le Probabilisme en diffère.

Se plaçant au point de vue métaphysique, l'auteur n'a pas tenu compte du système proposé par son confrère, le P. Potton. Que ce système semble ne pas cadrer avec des principes métaphysiques, soit ! du moins il est d'un précieux secours dans le grand nombre de cas, auxquels, de l'avis de tous, le principe réflexe général ne doit pas être appliqué. Ainsi comment interpréter cette exception, p. 91 : Universaliter loquendo, *nunquam* est licitum uti opinione probabili cum periculo spiritualis aut temporalis damni proximi?

En somme, le présent ouvrage semble fortement pensé, et rédigé avec le plus grand soin. Non seulement il sera un régal pour les nombreux élèves de l'auteur, mieux préparés à son genre ; mais tous les lecteurs attentifs y trouveront de lumineuses précisions.

J.-M. L.

Compendium Introductionis generalis in Sacram Scripturam, auctore A. CAMERLYNCK ; Pars prior : *Documenta*. — In-8, XII, 127 pp. — Bruges, Beyaert, 1911. — *Prix :* 1 fr. 75.

Nous avons déjà parlé pluiseurs fois aux lecteurs de l'*Université Catholique* des travaux de M. Camerlynck, professeur d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire de Bruges, et nous avons dit tout le bien que nous en pensions. Il nous présente, aujourd'hui, la première partie d'une *Introduction générale à l'étude de la Sainte Ecriture*. Dans la préface, il nous promet de traiter toutes les questions de cette discipline en se tenant au point de vue actuel des questions. Pour le moment, il publie les documents sur lesquels il s'appuiera dans son travail. Et d'abord les encycliques des Souverains Pontifes sur l'étude des Saintes Ecritures, puis les documents ecclésiastiques sur l'inspiration et l'inerrance de la Sainte Ecriture, sur le canon, sur les textes originaux, sur les éditions et la lecture de la Bible et enfin sur l'interprétation de la Sainte Ecriture.

Ce volume qui nous met entre les mains des documents, qu'on n'avait jusqu'à présent qu'à l'état dispersé, sera fort utile aux jeunes étudiants. Il est, d'ailleurs, complet et très exact.

E. JACQUIER.

L'Eucharistie, des origines à Justin martyr, par Maurice GOGUEL. — Grand in-8°, IX, 336 pp. — Fischbacher, Paris, 1910.

Le travail de M. Goguel, qui est sa thèse de doctorat ès lettres, est divisé en six parties. Dans l'introduction, il étudie l'état du problème et détermine la méthode à suivre pour le résoudre. En résumé, le problème pourrait être posé de la façon suivante : Comment expliquer les données des évangiles, des épîtres pauliniennes et des premiers écrits post-apostoliques sur l'Eucharistie en dehors de l'explication catholique? C'est ce que va essayer de faire M. Goguel après beaucoup d'autres.

La première partie traite de la cène de Jésus. M. Goguel examine d'abord les grandes lignes du ministère et de l'enseignement de Jésus, puis ce que fut le dernier repas de Jésus et sa pensée dans la cène et enfin comment se présentent à nous les différents textes, évangiles et première épître aux Corinthiens, qui rapportent les paroles de Jésus, lors de la cène. De cette étude se dégagent deux suppositions, qui sont, on peut le dire, la base de tout le travail. Et d'abord, Jésus a enseigné que le royaume de Dieu allait venir et se réaliserait par la transformation du monde actuel, enseignement dont on trouve la confirmation dans les paroles de Jésus pendant la cène ; en second lieu, les récits des évangiles présentent des éléments secondaires qui dérivent de la pratique des communautés chrétiennes au temps apostolique.

Les textes sont examinés avec une rigueur excessive et ceux qui gênent sont mis de côté. Il résulterait de leur ensemble, d'après M. Goguel, que Jésus en déclarant que le pain était son corps n'a pas voulu affirmer l'identité substantielle du pain qu'il tenait en main et de son propre corps, mais seulement affirmer le don de soi que Jésus fait à ses apôtres. « Ce que Jésus donne aux siens, c'est lui-même, c'est-à-dire l'essence même de sa pensée, de sa foi, de son cœur, il se dépense sans compter pour allumer en eux la flamme qui le dévore, pour faire naître et entretenir en chacun d'eux les aspirations, les énergies, les certitudes qui l'animent. Il se donne, c'est-à-dire il se communique lui-même à eux... En distribuant le pain comme son corps, en buvant avec les disciples la coupe escha-

tologique, Jésus a voulu exprimer seulement ce qu'il avait dit dans tout son ministère, à savoir qu'il voulait s'attacher étroitement ceux qui étaient venus à lui et les associer à son triomphe », p. 100-101. M. Goguel soutient ensuite que Jésus n'a pas donné à ses apôtres l'ordre de répéter son acte.

Dans la deuxième partie, il étudie la fraction du pain dans l'Église primitive et dans la troisième l'Eucharistie paulinienne. La fraction du pain qui, d'après les Actes, était pratiquée dans l'Église de Jérusalem, n'était autre chose que le repas en commun, nécessité par la mise en commun des biens des fidèles. Ce n'est que tardivement qu'on en arrive à y voir une répétition du dernier repas que Jésus avait pris avec ses disciples. C'est saint Paul qui opéra inconsciemment la transformation du rite de la fraction du pain en un mémorial de la mort de Jésus, et un rite sacramentel qui devait être répété. « La Cène est pour Paul, dit M. Goguel, un acte institué par Jésus à son dernier repas, en commémoration de son sacrifice et comme moyen d'entrer en relation avec lui dans sa mort. Dans cet acte auquel s'associe l'Église entière, les fidèles sont invités à s'asseoir à la table du Seigneur et à recevoir sa coupe. Le pain et le vin qui leur sont distribués sont le Corps et le Sang du Christ ; ils mettent ceux qui les consomment en relation directe avec le Christ dans sa mort. Ils sont un don du Seigneur d'origine surnaturelle, un breuvage et un aliment spirituels. D'autre part, et en même temps qu'elle exprime l'union étroite des fidèles avec le Christ, la communion réalise l'union des fidèles entre eux. La bénédiction que le fidèle retire de la participation à la communion, c'est que, par elle, il s'unit étroitement au Christ mourant ; c'est, on le sait, pour Paul, le seul moyen de s'unir au Christ ressuscité et par là d'être sauvé », p. 178-179.

La quatrième partie traite de l'Eucharistie dans les autres écrits du Nouveau Testament, principalement dans saint Jean ; la cinquième partie, dans les Pères apostoliques et la sixième dans les écrivains qui suivent. Un premier appendice parle du repas religieux en dehors du Christianisme et un second de la question de l'agape. D'après M. Goguel, il n'y a pas trace dans les deux premiers siècles de l'existence d'une agape différente de l'Eucharistie.

Voici la conclusion de M. Goguel : « Un siècle et quart a suffi pour que de l'acte spontané accompli par Jésus à son dernier repas, pour illustrer aux yeux des disciples une idée qu'ils ne pouvaient saisir sous sa forme abstraite, sortît un rite dans lequel l'Église primitive exprima toute sa foi, tout son culte et toute sa

discipline. Mais des facteurs multiples sont intervenus pour déterminer cette évolution : facteurs sociaux... facteurs théologiques... facteurs ecclésiastiques... facteurs syncrétistes... facteurs politiques... Il serait vain de vouloir déterminer avec précision le rôle que chacun de ces facteurs a joué. » p. 291.

Nous reconnaîtrons que M. Goguel est bien documenté, qu'il connaît tous les travaux récents où est traitée la question, qu'il a établi sur plusieurs points des discussions utiles, en particulier sur les textes qui rapportent l'institution de l'Eucharistie, qu'il a su se tenir en garde contre les hypothèses tirées de l'histoire religieuse, mais notre approbation s'en tiendra là. A notre avis, tout le système de M. Goguel est faussé par les deux présuppositions que nous avons signalées en commençant et par le but que se proposait l'auteur : démontrer que Jésus n'a pas institué l'Eucharistie, comme représentant réel de son corps et de son sang.

E. JACQUIER.

Le chrétien intime, tome VI, *Le Culte des mystères et des paroles de Jésus*, I, Elévations évangéliques, par Ch. SAUVÉ, S.-S. Un vol. in-8º écu, de XXIII-467 pp. Paris, Vic et Amat, 1911. *Prix :* 3 fr. 50.

Après quatorze volumes parus sur Dieu, l'Ange, l'Homme et le Chrétien intimes, on aurait pu croire la veine de M. Sauvé épuisée. Voilà qu'elle s'ouvre de nouveau, et nous promet bien encore une douzaine de volumes. Les nombreuses personnes qui ont tant goûté les premiers ne s'en plaindront pas. Celui que nous annonçons ici commence une série d'élévations, d'après l'Evangile, sur la vie cachée, publique et souffrante de Notre-Seigneur. L'auteur y médite les mystères de l'enfance du Sauveur depuis la conception miraculeuse jusqu'à son adolescence.

Ces méditations, pleines de vues théologiques et d'onction sont naturellement minutieuses et longues, chaque mot ou chaque circonstance indiquée par l'Evangile y devenant matière à réflexions et à épanchements. La concision n'a jamais été la qualité des mystiques : mais aussi, n'est ce pas ce que l'on cherche dans leurs livres. Ici tout est fondé et solide et c'est l'essentiel. Quant au style, on le souhaiterait parfois un peu plus correct et plus simple. Le titre même de l'ouvrage mentionne « le culte des paroles de Jésus » ; dans la première phrase du prologue, on nous dit que saint Jean « nous fait adorer plusieurs vérités infiniment splendides »; à la

page 68, je trouve que les « origines temporelles du Verbe incarné en Marie adorent et nous font adorer ses origines éternelles ». *Le culte des paroles, adorer des vérités, des origines qui adorent d'autres origines*, tout cela est bien peu simple et d'un langage théologique douteux.

J. T.

I. *Fléchier, Œuvres choisies*, publiées avec une Introduction et des Notes, par Henri BREMOND. — Un vol. in-16. — Paris, Bloud. — *Prix :* 1 fr. 20.

II. *Ernest Hello. Prières et Méditations inédites*, publiées par Mme Lucie FÉLIX-FAURE-GOYAU. — Un vol. in-16. — Paris, Bloud. — *Prix :* 0 fr. 60.

III. *Bourdaloue. Sermons du Carême de 1678 prononcés dans l'église de Saint-Sulpice*, publiés pour la première fois avec une Introduction et des notes par E. GRISELLE. — Paris, Bloud. — *Prix :* 1 fr. 20.

On ne trouvera, dans ce recueil, aucune des oraisons funèbres de Fléchier. M. Brémond a cru préférable de publier des textes moins connus et d'un accès moins facile. Son choix s'est arrêté au sermon sur le *Scandale* qui donne au lecteur une idée de l'Avent de 1682, à celui sur l'*Obligation de l'aumône* où la pensée chrétienne sur les droits des pauvres est formulée avec une hardiesse qui étonnera, enfin à deux pièces absolument ignorées aujourd'hui et qui sont d'une perfection achevée ; savoir : la *Lettre pastorale sur la Croix de Saint-Gervais* et l'*Entretien sur le Bon Pasteur* que M. Brémond ne craint pas de comparer aux homélies les plus fameuses de saint Jean Chrysostome. Après avoir lu ces délicieuses pages choisies du grand orateur, on ne pourra que répéter avec l'abbé du Jarry : « La face d'une église change lorsque Dieu lui fait de tels présents », entendez lorsque Dieu envoie à un diocèse un évêque tel que Fléchier.

II. Comme les Psaumes, les Prières d'Ernest Hello sont à la fois des prières et des poèmes. Poèmes qui n'expriment pas l'amour humain et ne chantent pas la beauté créée, ces prières, par une sorte de miracle, se mettent à parler l'ineffable. Elles inventent des mots pour dire le néant et pour glorifier Celui qui Est. On sera reconnaissant à Mme Félix-Faure-Goyau d'avoir pieusement recueilli ces pages sublimes qui feront à la fois la joie des lettrés et l'édification des âmes religieuses.

III. Bourdaloue, dont la place était marquée dans la série des *Chefs-d'œuvre de la littérature religieuse*, y figure sous une forme primitive et originale. Ceux qui trouvent le grand orateur du XVIIe siècle ennuyeux et démodé ne sont pas tous, en effet, sans excuse s'ils l'ont rencontré seulement sous la forme écrite dont l'édition officielle, celle du P. Bretonneau, a revêtu ses Sermons. C'est d'après les manuscrits du texte recueilli à l'audition par les copistes apostés au pied de la chaire de Saint-Sulpice, que le P. Griselle publie le carême de 1678. Ces manuscrits ne nous donnent point la parole retravaillée, limée, châtiée des Sermonnaires, mais ils nous rendent cette même parole vivante et vibrante. Ceux qui liront ce volume charmant et si consciencieusement édité y trouveront un Bourdaloue qu'ils ignorent pour la plupart. L'attrait d'une véritable découverte littéraire se joindra pour eux à celui d'entendre des paroles de haute édification et de pensée profonde qui sont parmi les plus belles qui aient été prononcées dans la chaire chrétienne.

E.

Les Petites Fleurs de Saint François d'Assise (*Fioretti*), suivies des *Considérations des très saints Stigmates*, traduct. nouvelle, par T. DE WIZEWA. — Un vol. in-18 carré de XXV-374 pp. — Paris, Perrin et Cie, 1912. — *Prix :* 3 fr. 50.

Qui ne connaît le délicieux volume des *Fioretti* de saint François, et n'a goûté le charme tout évangélique de ces récits? Mais on ignore généralement que le texte italien des *Fioretti* n'est lui-même qu'une traduction, en dialecte toscan, de chapitres choisis d'un ouvrage latin compilé vers 1325, les *Actus B. Francisci et sociorum ejus*. Voulant donc nous donner une traduction, aussi rapprochée que possible de l'original, des *Petites fleurs* de saint François, M. de Wizewa n'a pas traduit les *Fioretti* italiennes, ce qui aurait été traduire une traduction ; il a traduit directement l'original latin. Ses récits n'y perdent rien en fraîcheur et en grâce. On y retrouve toujours le doux *poverello* d'Assise entouré de ses premiers compagnons, et la mystique suavité de cette renaissance franciscaine à ses débuts qui se montra si enveloppante et si forte. Aux *Petites Fleurs* on a ajouté les *Considérations des très saints Stigmates*, qui paraissent dater du milieu du XIVe siècle, et qui racontent le grand privilège dont fut honoré saint François sur le mont Alverne.

Le volume est joliment imprimé et orné de quatre gravures.

J. T.

Précis de Psychologie, par W. JAMES, traduit par E. BAUDIN et G. BERTIER. — Un vol. in-8°, de XXXVI-630 pp. — Paris, Marcel Rivière, 1909. — *Prix :* 10 fr.

Le nom de William James n'est plus inconnu du grand public. A l'occasion de sa mort, tout le monde a lu les articles publiés par les revues qui ne s'occupent pas particulièrement de philosophie. Le titre d'un de ses ouvrages, « l'Expérience religieuse », est dans toutes les mémoires. Le « Précis de psychologie », traduit depuis peu, bien qu'il ait été publié il y a près de vingt ans déjà, très différent sans doute, est bien cependant de la même inspiration : la préoccupation religieuse n'y apparaît pas ; mais faut-il que la matière et le titre de l'autre ouvrage, ou même le ton modéré des analyses, fassent illusion sur ce point? Il s'agit de part et d'autre de psychologie, ici générale, là particulière ; et la méthode, qui est l'originalité de M. W. James est la même : d'un côté plus didactique, de l'autre plus ample et plus libre, c'est la description large mais pénétrante des faits de conscience ; et rien de plus.

Dès le début, l'auteur annonce son intention de traiter la psychologie « comme une science naturelle », sans aborder, par exemple, le problème de la connaissance, ni bien moins encore celui de l'existence de « l'état de conscience », c'est-à-dire la psycnologie rationnelle. Psychologie provisoire, si l'on veut, mais qui dans tous les cas ne peut manquer de garder sa valeur. Psychologie confinée dans l'étude de la conscience humaine. Psychologie qui ne sépare pas la conscience de son milieu physique et qui prend pour principe, à titre de postulat, le principe de la psycho-physiologie : à savoir la corrélation constante des états cérébraux et des états psychiques.

Il ne faut pas s'étonner, dès lors, que près de deux cents pages, un tiers de l'ouvrage, soient consacrées à l'étude expérimentale de la sensation et deux chapitres entiers à la structure et aux fonctions du cerveau. Partout la physiologie occupe une place étendue.

Dans le dernier chapitre, W. James explique brièvement comment il conçoit les rapports de la psychologie avec la métaphysique. — Les problèmes de la métaphysique sont les plus importants qui soient. Mais ils peuvent rester indifférents au psychologue aussi bien qu'au géologue ou qu'au physicien, parce que ce sont les phénomènes qui l'intéressent, non la réaité même. Il est nécessaire de commencer par la description. Jusqu'à présent, l'on est

incapable de construire la théorie. Elle viendra en son temps, quand seront nés les Lavoisier et les Galilée de la psychologie. Elle sera l'œuvre des métaphysiciens. Et c'est alors seulement qu'on pourra parler de « la nouvelle psychologie »... Jusque-là il faut tenir « les hypothèses et les données qui nous servent de point de départ » pour « des hypothèses et des données provisoires essentiellement sujettes à révision ».

Ce n'est pas cette attitude à l'égard de la métaphysique que l'on a généralement remarquée. Elle est, à peu de choses près, celle de M. Ribot et de son école. L'attention a été attirée surtout par trois chapitres : l'un intitulé « le courant de la conscience », les deux autres sur l'habitude et sur la volonté. Le premier est de beaucoup le plus nouveau ; ou plutôt il l'était, il y a vingt ans : depuis, M. Bergson a mis en lumière, avec moins de simplicité, non pas avec plus de force la continuité qui relie les états divers de la conscience et plus encore le caractère utilitariste de la sélection que nous faisons entre eux. — Les deux autres ont intéressé ceux qui se préoccupent de pédagogie. — Les psychologues constateront que le problème de la liberté est écarté parce « qu'il est insoluble tant qu'on se tient strictement sur le terrain de la psychologie ». Ils se demanderont par quel moyen la métaphysique sera capable de le résoudre et ils penseront que c'est peut-être une chimère de prétendre contruire une psychologie même provisoire, qui ne soit pas déjà une métaphysique.

Dans une préface très remarquable, M. Baudin, professeur au collège Stanislas, présente l'ouvrage avec sympathie. A son avis, l'originalité de W. James consiste précisément à séparer la psychologie de la métaphysique, sans tomber dans un matérialisme trop simpliste, ni dans un déterminisme absolu. Il fait l'histoire de cette traduction et en indique la méthode. Rarement trouve-t-on une traduction aussi intelligente, aussi bien écrite, aussi semblable à un ouvrage original. Les lecteurs français pourront juger eux-mêmes de l'intérêt et de la valeur d'un ouvrage, à qui les circonstances se sont montrées très favorables.

S. Pouloux.

Atlas universel, politique, statistique, commercial par A.-L. HICKMANN. In-12 allongé de 72 pages, 29 cartes géographiques, 26 tableaux statistiques et 5 planches en or et argent. Paris, Eichler, 1911. — *Prix :* 5 fr.

Cet Atlas que l'on doit qualifier de manuel, vu son petit format et son poids léger, est unique en son genre. A son aide, on peut répondre à toutes les questions qui se posent chaque jour au point de vue géographique, politique ou commercial. Il contient d'abord des données sur le système solaire et planétaire, sur la superficie de la sphère terrestre, sur les plus grandes élévations au-dessus du niveau de la mer, sur les races et tribus sur le globe, sur les religions, les langues et toutes ces données sont mises sous les yeux par des tableaux comparés.

La partie cartographique est bien conçue. Après les cartes sur les deux hémisphères, les cartes de la répartition actuelle des religions et des langues sur la terre, nous avons les cartes générales des grandes divisions de la terre, puis des pays de l'Europe et une vue à vol d'oiseau des principales hauteurs et dépressions de la terre.

Viennent ensuite des tableaux comparatifs des états de la terre d'après leur superficie, d'après leur population, des colonies et protectorats par rapport à leur pays d'origine, des villes principales de la terre d'après le nombre de leurs habitants, de l'utilisation du sol, des récoltes diverses, des dépenses annuelles des Etats, des armoiries, des pavillons, des monnaies de tous les Etats du globe.

Ce simple aperçu montre la masse énorme de renseignements que contient ce petit Atlas. Ces renseignements sont de plus si bien disposés que d'un simple coup d'œil on en apprend plus que par une longue étude statistique.

E. C.

Duchesse de ROHAN. *Souffles d'Océan*, un volume in-12 de 192 pp. — *Prix :* 3 fr. 50. — Calmann-Lévy (Paris).

Ce titre convient parfaitement à une œuvre qui pourrait sembler complexe à une première lecture, mais qu'un sentiment profond ramène à l'unité. Ce sont bien les voix de la mer qui chantent dans ces poèmes : voix lointaines qui racontent les féeries de l'Orient ou des rives fameuses ; mais surtout voix de la mer bretonne qui évoquent si bien les légendes du passé, les souvenirs d'une jeunesse attendrie et qui n'inspirent que de hautes pensées. C'est en face

de ces larges horizons que le poète a échangé ses premiers dialogues avec la nature ; ainsi s'expliquent et l'élévation des idées et l'émotion des vers ; les voix de la mer sont mélancoliques mais elles ne parlent que d'idéal et d'infini. Aussi comme je comprends cet attachement à l'austère Bretagne :

Voluptueux émoi dont frissonnent les bois,
Sève du renouveau de la terre entr'ouverte,
Senteur des genêts d'or sur cette côte verte...

et cet âpre désir d'y vivre toujours et de mêler sa voix aux clameurs de l'océan, même par delà le tombeau :

On entendra le soir la harpe éolienne
Et l'on écoutera les ondines pleurer..,
C'est moi qui serai là pour que l'on se souvienne !

Nous avons ici un livre « de bonne foy », comme eût dit Montaigne ; c'est une âme qui se raconte et nous intéresse par la seule qualité de ses émotions et la sincérité de ses confidences, sans avoir à recourir aux expédients et roueries de métier. Il y a tant d'esthètes dont les strophes précieuses sont désespérément vides et sonnent faux ! Peu rassurés sur la qualité du métal, nos ouvriers modernes comptent sur le prestige des ciselures ; et nous nous prenons parfois à souhaiter moins de bons faiseurs et plus d'inspirés.

Ce n'est pas que notre auteur ignore la technique des beaux vers ; il est sensible au charme des vocables rares, sait orchestrer les larges alexandrins et prodigue d'un crayon facile les arabesques des strophes délicates jusqu'aux stances si expressives de deux vers qui retombent, après un léger sursaut, comme des gestes lassés. Mais ce que nous tenons à signaler, c'est le caractère même d'une inspiration saine et franche, c'est la simplicité des moyens d'une facture toute classique. Il n'est donc pas essentiel pour être poète d'écrire des vers obscurs et faux ; et nous saluons avec plaisir une œuvre qui s'inspire des pures traditions du génie français :

Il faut même en chansons du bon sens et de l'art.

A. ROCHETTE.

Propriétaire-Gérant : P. CHATARD.

Imprimerie Emmanuel VITTE, 18, rue de la Quarantaine, Lyon.



LE PRÊTRE ET L'ENSEIGNEMENT

L'Eglise catholique est, de sa nature, *enseignante*. Elle a reçu de Dieu le dépôt de la Vérité pour le communiquer aux hommes. En sorte que pour ses ministres, Pape, évêques et prêtres, c'est tout à la fois un devoir et un droit que d'enseigner aux fidèles les dogmes et la morale de la religion.

L'Etat français qui garantit aux catholiques comme aux adhérents des autres confessions la liberté de conscience et le libre exercice du culte (loi du 9 déc. 1905, art. 1er) est tenu par conséquent de respecter chez nos prêtres ce droit essentiel à leur ministère.

Or, le prêtre accomplit sa mission d'enseignement de différentes manières. Il prêche, il enseigne le catéchisme, il adresse aux fidèles des conseils et des exhortations individuels, ou bien encore il fait des conférences, des lectures, des publications qui n'empruntent aucune forme spécialement cultuelle et ne se distinguent de toute autre manifestation oratoire ou littéraire que par leur objet religieux.

Lorsqu'il remplit ainsi cette fonction à laquelle il ne peut se soustraire, on lui objecte parfois qu'il entreprend sur le rôle de l'instituteur et qu'il contrevient aux règles légales de l'enseignement soit public, soit privé, en enseignant illégalement des matières dont la loi a subordonné l'enseignement à des conditions auxquelles le prêtre ne s'est pas conformé : grades universitaires, déclaration préalable d'ouverture d'école, approbation des locaux scolaires, etc.

On lui objecte aussi que, sans se substituer personnellement

à l'instituteur, il entrave l'action de celui-ci, en détournant les élèves de l'école ou en les dissuadant tout au moins d'y suivre tel exercice, d'y étudier telle leçon ou d'y user de tel livre, de tel *manuel* qui leur sont prescrits par le maître. Et cette objection peut naître ou bien d'une concommitance entre les heures de scolarité et les heures de catéchisme, par laquelle le prêtre oblige les enfants à choisir entre l'enseignement religieux et l'enseignement scolaire, ou bien d'une sorte de mise à l'index portée par le ministre du culte contre une école, un maître, une méthode ou un manuel.

Ces difficultés seraient rares, si les deux principes sur lesquels repose aujourd'hui tout notre régime scolaire étaient plus loyalement pratiqués, je veux dire si la liberté des écoles privées n'avait pas reçu et ne recevait pas encore tant d'atteintes directes ou indirectes, et si la neutralité religieuse obtenait à l'école publique le respect que le législateur avait solennellement promis.

Il ne pourrait alors jamais s'élever de conflit irréductible entre l'instituteur et le ministre du culte, car celui-ci, s'il a le droit indéniable de donner aux fidèles, sans aucune limitation légale et sans aucun contrôle administratif, l'enseignement religieux, se retrouve néanmoins soumis aux exigences et aux prescriptions du droit commun dès qu'il aborde le terrain de l'enseignement proprement dit.

Malheureusement, parce que les parents catholiques ont à leur disposition trop peu d'écoles libres où ils puissent faire instruire leurs enfants en conformité complète avec leurs croyances, et parce que dans l'école publique, les mêmes parents ont à déplorer de trop fréquentes et trop graves violations de la neutralité, il arrive que les ministres de la religion sont conduits, par la nécessité de leur propre mission, à rectifier certaines allégations, à contredire certaines affirmations par lesquelles le maître est lui-même sorti de son domaine propre et a empiété sur celui de l'enseignement religieux. Il arrive même qu'ils doivent interdire aux parents et aux enfants sur lesquels s'étend leur juridiction spirituelle l'usage de telle école, ou l'usage à l'école de tels livres et de telles leçons.

Puisque les conflits de ce genre ne peuvent pas, dans l'état

actuel des choses, être complètement évités, cherchons à dégager quelques principes qui en facilitent la solution.

Il faut tout d'abord définir quel est l'enseignement religieux, qu'il appartient aux ministres du culte de donner en toute liberté.

Nous traiterons ensuite de l'interdiction de donner l'enseignement religieux pendant les heures de classe.

Et, en dernier lieu, du contrôle que les ministres du culte sont appelés à exercer, comme une fonction même de leur ministère, sur l'enseignement donné dans les écoles ; des difficultés de ce contrôle et des obstacles qu'il rencontre dans certaines règles pénales spéciales aux ministres du culte.



§ Ier. — Caractère propre de l'enseignement religieux.

L'enseignement religieux, c'est l'enseignement de la Religion, l'eseignement du dogme et de la morale révélés ; c'est, de façon plus précise, alors surtout qu'il s'adresse aux enfants, l'enseignement du *catéchisme,* et comme un accessoire nécessaire, celui de l'*histoire sainte* et de l'*histoire ecclésiastique.*

Nous insistons sur ce dernier point. L'enseignement de l'histoire sainte et de l'histoire ecclésiastique, autrement dit l'enseignement des faits historiques qui ont leur cause directe et principale dans la religion, a toujours été considéré comme faisant partie de l'enseignement religieux. La loi de 1833 chargeait de cet enseignement les instituteurs publics, et le rapporteur avait dit à la Chambre des députés : « La direction des pratiques religieuses demeure exclusivement réservée aux ministres du culte, qui conservent ainsi le droit soit de compléter, soit de rectifier l'enseignement, pour le mettre en accord avec le degré particulier d'instruction que les divers exercices pieux peuvent exiger. *Mais la partie morale, la partie historique de l'enseignement religieux forment une des branches essentielles de tout enseignement civil, sans pour cela demeurer aucunement étrangères à l'enseignement ecclésiastique.* »

L'enseignement religieux ainsi défini figurait autrefois parmi les matières que l'instituteur public lui-même devait enseigner ; il faisait partie du programme général scolaire de la loi du 18 mars 1851 (art. 23). La loi du 28 mars 1882, qui, depuis lors a proclamé la neutralité de l'école publique, a supprimé l'instruction religieuse du programme scolaire. Elle a interdit aux instituteurs publics de la donner dans leurs classes, et, en même temps, elle a, dans son article 2, pris les mesures qu'elle jugeait nécessaires et suffisantes pour permettre aux parents de la faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, en dehors de l'école (1).

L'enseignement religieux a donc une signification légale précise. C'est l'enseignement que les instituteurs publics donnaient eux-mêmes avant 1882 et qui depuis lors leur est interdit (2).

Or, précisément parce que la loi de 1882 a placé l'enseignement religieux en dehors des matières obligatoires de l'enseignement, l'enseignement religieux n'est plus soumis aux règles de l'enseignement public ou privé. Il peut être donné librement, sans aucune condition de grade, de déclaration, de local ni d'inspection.

Cette liberté est ancienne. Même avant la loi de 1833 sur l'enseignement primaire, alors qu'aucun enseignement ne pouvait être donné sans l'autorisation de l'Université, les ministres des cultes se voyaient reconnaître déjà la faculté de donner l'enseignement religieux. A plus forte raison leur droit ne fut-il pas mis en doute à partir de la loi de 1833, qui instituait en France la liberté mais non point encore l'obligation de l'enseignement primaire.

Sous le régime de la loi de 1882, aucun des nombreux arrêtés fixant les programmes des divers examens de l'instruc-

(1) *Loi du* 28 *mars* 1882, *art.* 2 : « *Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruc-gieuse en dehors des édifices scolaires.* »

(2) H. Reverdy, *L'Enseignement religieux est facultatif dans les écoles privées*, Revue d'Organisation et de Défense religieuse, 1910, nº 93, p. 20.

tion primaire ne fait mention de l'enseignement religieux. Les arrêtés du 23 décembre 1882 (1), du 28 déc. 1882 (2), du 18 janvier 1887 gardent sur ce point un silence complet. De même le décret du 18 janvier 1887 n'y fait aucune allusion, ni dans le programme des écoles maternelles et des classes enfantines (art. 4), ni dans celui des écoles primaires élémentaires (art. 27), ni dans celui des écoles primaires supérieures (art. 35), ni dans celui des écoles normales primaires (art. 82).

Et la jurisprudence a maintes fois déclaré que l'enseignement religieux étant étranger aux programmes de l'instruction primaire, ne pouvait pas constituer par lui seul, l'élément d'enseignement nécessaire pour caractériser la tenue d'une école.

En 1888, après la laïcisation de l'école communale congréganiste de son village, M. de Juge avait ouvert son château aux petites filles et leur avait fait donner par l'institutrice de ses enfants des leçons de catéchisme et d'histoire sainte, en même temps que quelques notions de couture.

Traduit en police correctionnelle sur la plainte de l'inspecteur primaire, acquitté par un jugement de Condom du 17 déc. 1887, mais condamné sur appel par un arrêt d'Agen du 8 février 1888. M. de Juge se pourvut en cassation. Sur les conclusions conformes de l'avocat général et après un rapport favorable du conseiller rapporteur, la Chambre criminelle, par arrêt du 15 juin 1888 (3), cassa l'arrêt d'Agen, en donnant pour motif que l'instruction religieuse, qui comprend le catéchisme et l'histoire sainte, reste en dehors du programme officiel de l'enseignement primaire, et que, d'autre part, les travaux d'aiguille, bien que compris dans l'énumération de la loi de 1882, ne sauraient, à raison de leur caractère spécial, constituer à eux seuls l'élément d'enseignement nécessaire pour caractériser la tenue d'une école.

Adoptant la jurisprudence de la Cour suprême, la Cour de Toulouse devant laquelle l'affaire avait été renvoyée, acquitta M. de Juge (7 nov. 1888).

(1) *Bulletin de l'Instruction publique*, p. 138.
(2) *Ibid.*, p. 745.
(3) Cass. crim., 15 juin 1888, R. O. D., 1909, n° 92, p. 705.

Des solutions identiques se retrouvent dans différents arrêts (1).

Si l'enseignement religieux peut être ainsi librement donné, c'est à la condition qu'il ne déguise pas un autre enseignement, celui d'une matière comprise au programme de l'instruction publique. Toutes ces matières, aujourd'hui obligatoires, ne doivent, en effet, être enseignées que selon les règles prescrites par les lois relatives à l'enseignement.

Mais ce départ entre les matières propres de l'enseignement religieux et les matières des autres enseignements doit être fait avec intelligence, avec bon sens, nous croyons même qu'il faudrait ajouter : avec bienveillance.

Or, depuis la loi de séparation il a été fait parfois dans un esprit singulièrement étroit, déraisonnable et vexatoire.

L'affaire de l'abbé Turlin a été la première apparition de cet esprit vraiment et très fâcheusement nouveau.

Au cours de son enseignement religieux, l'abbé Turlin avait parlé aux enfants de quelques faits de l'histoire de France que leur caractère spécial rattachait à l'histoire de l'Eglise, en particulier de la conversion de Clovis, des Croisades et des démêlés de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Poursuivi pour cela comme ayant ouvert une école, ou au moins donné l'enseignement primaire, sans s'être conformé aux prescriptions de la loi de 1886, il fut acquitté tout d'abord par la Cour de Bourges (2).

Mais il y eut, sur ce premier arrêt, pourvoi et cassation (3). Et la Cour de renvoi condamna l'abbé Turlin à 25 francs d'amende (4).

Ce dernier arrêt relevait, à la vérité, cette circonstance à la charge du condamné, qu'il avait annoncé et donné ces no-

(1) Chambéry, 9 février 1899, *Moniteur judiciaire de Lyon*, 26 mai 1903 ; — Lyon, 2 juin 1903, *ibid.*, 27 juin 1903 ; — Lyon, 11 août 1903, *Bulletin de la Société générale d'éducation*, 1905 p. 65. — Cass. crim. rej. 18 déc. 1903, *Ibid.*, p. 67, p. 281.

N. B. — Pour tout ce paragraphe nous avons emprunté jusqu'au texte même de l'article de M. Auguste Rivet, R. O. D., 1910, n° 104, 105.

(2) Bourges, 3 déc. 1908, R. O. D. 1909, n° 70, p. 28.

(3) Cass. crim., 26 nov. 1909. *Ibid.*, n° 91, p. 700. — Cf.

(4) Orléans, 5 mars 1910, R. O. D. 1910, n° 104-105, p. 296.

tions historiques élémentaires sous le titre de Conférences d'histoire, un jour spécial de chaque semaine. Mais quel esprit de bonne foi aurait admis que cette seule circonstance suffit à transformer un enseignement accessoire et complémentaire du catéchisme en un enseignement autonome et distinct du catéchisme?

Mgr Touchet, évêque d'Orléans, a relevé, dans les termes les plus éloquents et par le geste le plus noble, ce qu'une pareille jurisprudence contient d'inacceptable pour la conscience catholique :

« La religion catholique n'est pas un système de conceptions philosophiques écloses dans quelque cerveau de penseur et dénuées de relations avec la marche de l'humanité ; elle est tout le contraire. C'est une doctrine qui, dès son apparition, a bouleversé le monde. Fait historique, d'ailleurs, autant que doctrine, elle est liée à tous les autres faits de l'histoire. On ne peut exposer et démontrer notamment la vraie Religion et la vraie Eglise sans faire incursion à chaque pas dans le domaine de l'histoire profane.

« Nous interdire donc de parler histoire profane serait empêcher notre ministère et faire dire à la loi qui nous autorise à le remplir, qui nous donne une journée pour cela, et le oui et le non sur le même point... Ce serait mettre la loi dans l'opposition avec elle-même ; j'ai dit le mot, la poser dans la contradiction (1). »

Et l'évêque d'Orléans inaugurant une manière toute apostolique de protestation dans laquelle il devait susciter plus d'un imitateur, fit lui-même aux enfants de Saint-Pierre-du-Martrois une leçon de catéchisme, où, selon sa promesse, il leur parla histoire, comme il leur parla doctrine, « une leçon comme elle doit être donnée ».

Si nous avons cité ces belles paroles de l'évêque d'Orléans, c'est qu'elles mettent dans un jour lumineux l'objection *juridique* qu'appellent l'arrêt d'Orléans et les autres de cette série : La liberté de conscience et son corollaire, la liberté du culte, sont garanties par la loi de 1905. Leur application la

(1) *Ibid.*, p. 298.

plus essentielle peut-être est la liberté de l'enseignement religieux. Or cette liberté est violée, si par une application abusive de la loi de 1886, on interdit au prêtre les incursions et les allusions nécessaires sur le domaine de la *morale*, laquelle figure, au même titre que l'histoire, parmi les matières obligatoires inscrites au programme des écoles.

D'autres décisions judiciaires postérieures à l'arrêt ci-dessus rappelé en ont encore dépassé la portée.

Tel le jugement de Saint-Marcellin, du 4 juin 1910 (1), qui reprochait à l'abbé Carrier d'avoir « transformé ses réunions de catéchisme en un véritable enseignement de morale et d'histoire », parce qu'il avait, au cours de son catéchisme, réfuté certaines erreurs historiques contenues dans les manuels en usage à l'école primaire de la localité, manuels expressément condamnés par les évêques.

La Cour de Grenoble n'a pas hésité à faire sienne cette appréciation (2) et la Cour de cassation l'a ratifiée, confirmant et aggravant sa propre jurisprudence de 1909 (3).

Nous avons reproché à cette jurisprudence de confondre l'enseignement de l'*histoire ecclésiastique*, lequel est encore l'enseignement religieux, avec l'enseignement de l'*histoire* tout court.

Mais elle mérite un autre reproche.

Il ne suffit pas qu'une matière fasse partie du programme scolaire pour qu'elle ne puisse être enseignée en dehors de l'école. La Cour de cassation elle-même l'a reconnu, pour des matières et en des circonstances qui mettaient à une moindre épreuve, sans doute, ses susceptibilités philosophiques. Elle l'a reconnu pour les travaux à l'aiguille, pour la gymnastique et les exercices militaires. Elle n'a pas hésité à décider que ces sortes d'enseignements, inscrits cependant dans la liste de de l'art. 1er de la loi de 1882, « ne sauraient, à raison de leur caractère spécial, constituer à eux seuls l'élément d'enseignement nécessaire pour caractériser la tenue d'une école (4). »

(1) R. O. D., 1910, nº 107, p. 400.
(2) Grenoble, 7 juillet 1910, *ibid.*, p. 401.
(3) Cass., 19 mai 1911, R. O. D. 1911, nº 134, p. 520. V. le mémoire de M. Bailby pour l'accusé, *ibid.*
(4) Cass. crim., 15 juin 1888, R. O. D., 1909, nº 92, p. 705.

C'est parfaitement juste. Mais quoi? Alors que l'on permet, dans un patronage de donner aux filles des leçons de couture et d'exercer les garçons au métier militaire, on ne saurait souffrir qu'un prêtre donne, dans son catéchisme et à l'occasion de l'enseignement religieux, quelques notions d'histoire? Est-ce donc que la faveur de la liberté de conscience et du culte est moindre que la faveur des autres libertés? Ou bien n'est-ce pas plutôt que la Chambre criminelle de 1912 n'est plus celle de 1888 ?

***

§ 2. — Interdiction de donner l'enseignement religieux pendant les heures de classe.

A. — *Le principe.*

La loi scolaire du 28 mars 1882, en omettant l'enseignement religieux dans l'énumération des matières obligatoires qui doivent être enseignées à l'école primaire (art. 1er), a supprimé tout enseignement confessionnel dans les écoles publiques. C'est le principe de *neutralité*.

Le ministre de l'Instruction publique a rappelé, comme une conséquence nécessaire de ce principe, que « l'instituteur n'a ni qualité ni compétence pour donner, à la place du curé ou de son préposé, l'enseignement du catéchisme. Il ne peut le faire répéter ni pendant les heures réglementaires de l'école qui doivent être consacrées intégralement à l'enseignement fixé par les programmes, ni dans les locaux affectés à cet enseignement.

« Les mêmes locaux ne peuvent servir à aucune cérémonie cultuelle (1). »

(1) V. les instructions ministérielles sur la neutralité scolaire du 9 avril 1903, dans *Pichard*, nouveau Code de l'instruction primaire, 1909, p. 360.

Cette proscription de l'enseignement religieux ne concerne que les écoles publiques et ne s'applique pas aux écoles privées. La loi de 1882 le dit formellement (art. 2 *in fine*) « L'enseignement religieux est facultatif dans les écoles privées. »

Mais si l'enseignement religieux, si l'enseignement du catéchisme est ainsi proscrit de l'école, il ne saurait l'être de l'éducation de l'enfant, sans violation de la liberté de conscience et de culte.

Il faut donc que, tout en imposant à l'enfant la fréquentation de l'école, la loi lui laisse la facilité de recevoir l'instruction religieuse en dehors de l'école. C'est ce que fait l'article 2 de la loi du 28 mars 1882.

« *Les écoles primaires vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires.* »

Ainsi donc, pendant deux jours tout entiers de chaque semaine, dont le dimanche, les ministres du culte ont toute faculté de fixer, à l'heure qui leur convient, les cours de catéchisme et les exercices religieux auxquels ils convoqueront les enfants en âge de scolarité.

Mais l'enseignement du catéchisme n'est pas interdit les autres jours. Il suffit qu'il soit donné aux enfants en dehors des heures de classe, pour qu'il ne les détourne pas de la fréquentation de l'école. Le règlement scolaire modèle du 18 janvier 1887, art. 5, dispose :

« *Les enfants ne pourront sous aucun prétexte, être détournés de leurs études pendant la durée des classes* (1).

« *Ils ne seront envoyés à l'église pour le catéchisme ou pour les exercices religieux qu'en dehors des heures de classe.* »

(1) Les classes dureront trois heures le matin et trois heures le soir : celle du matin commencera à 8 heures et celle de l'après-midi à 1 heure. Toutefois, suivant les besoins des localités, les heures d'entrée et de sortie pourront être modifiées par l'inspecteur d'académie, sur la demande des autorités locales et l'avis de l'inspecteur primaire. » (Règlement du 18 janvier 1887, art. 6.)

« Le Conseil départemental peut, après avis du Conseil municipal, et sur la proposition de l'inspecteur d'Académie, autoriser dans une commune ou dans une section de commune l'établissement d'écoles de demi-temps.

« En ce cas, le directeur de l'école divisera par cours les élèves en deux groupes. La classe aura lieu pour l'un de ces groupes, le matin de 8 heures à 11 heures ; pour l'autre, de 1 heure à 4 heures. » *Ibid.*, art. 7.

Telle est la règle générale. Une liberté plus étendue est reconnue, par le même texte, pour les exercices préparatoires à la première Communion :

« *Toutefois pendant la semaine qui précède la première communion, l'instituteur autorisera les élèves à quitter l'école aux heures où leurs devoirs religieux les appellent à l'église.* »

Ces dispositions n'ont pas été abrogées par le régime de séparation. Les écoles publiques doivent toujours vaquer le dimanche et un autre jour de la semaine, et il reste entendu que les autres jours les ministres du culte gardent la faculté de donner l'enseignement religieux en dehors des heures de classe (1).

La loi du 9 décembre 1905 s'en explique formellement dans l'article 30 :

« *Conformément aux dispositions de l'art.* 2 *de la loi du* 28 *mars* 1882, *l'enseignement religieux ne peut être donné aux enfants âgés de* 6 à 13 *ans, inscrits dans les écoles publiques, qu'en dehors des heures de classe.* »

B. — *La sanction.*

Sous le régime concordataire, le prêtre qui aurait fixé le catéchisme aux heures de classe ne s'exposait pas personnellement à une poursuite. La loi de 1882 punissait seulement le père, le tuteur ou la personne responsable de l'enfant, lorsque l'enfant s'absentait de l'école quatre fois dans le mois, pendant au moins une demi-journée, sans justification admise par la Commission municipale scolaire (2), le fait d'avoir suivi le catéchisme, pendant les heures de classe, ne pouvait évidemment pas valoir comme justification.

La loi du 9 décembre 1905 a innové, en frappant le ministre du culte :

« *Il sera fait application aux ministres du culte qui enfreindraient ces prescriptions des dispositions de l'art.* 14 *de la loi précitée* (3). »

(1) Déclaration de M. Bienvenu-Martin, min. des Cultes, à la Chambre des députés, le 28 juin 1905, *Journ. off.*, p. 2564.
(2) L. 28 mars 1882, art. 12.
(3) L. 9 déc. 1905, art. 30 *in fine.*

Il convient de déterminer, d'abord, dans quelles circonstances et à quelles conditions les ministres du culte tombent sous cette sanction, et ensuite quelles sont les pénalités qu'ils encourent.

C. — *Éléments de l'infraction.*

En matière pénale, l'interprétation restrictive est de rigueur. Pesons donc exactement les termes de la loi :

Le prêtre n'est punissable que s'il donne l'enseignement religieux à des enfants inscrits dans les écoles publiques pendant les heures de classe.

a) *Pendant les heures de classe.* — Par conséquent, quelle que soit la distance qui sépare l'église de l'école et quelque temps que puissent mettre les enfants pour se rendre de l'une à l'autre, le ministre du culte qui commence le catéchisme à l'heure exacte où la classe finit, ou celui qui achève son catéchisme à l'heure exacte où la classe commence, ne saurait être poursuivi (1).

b) *A des enfants de six à treize ans inscrits dans les écoles publiques.* — Le ministre du culte ne serait pas en faute pour faire son catéchisme à l'heure des classes, s'il ne recevait à son catéchisme que des enfants inscrits à l'école privée ou des enfants instruits dans leur famille, ou encore des enfants inscrits en fait à l'école publique, mais dispensés par leur âge moindre de six ans ou supérieur à treize ans de l'obligation scolaire.

Nous estimons, avec MM. Reverdy (2) et Eymard-Duvernay (3) que des enfants de six à treize ans qui seraient régulièrement *exclus* de l'école publique, encore qu'ils y demeurassent cependant inscrits, pourraient suivre le catéchisme pendant l'heure des classes sans exposer le ministre du culte aux sanctions de l'article 30. Puisqu'ils sont exclus, en effet, ils sont

(1) Cass. crim., 3 juin 1910, R. O D., 1910, n° 104-105, p. 340 ; — 15 juillet 1910, R. O. D. 1911, n° 135, p. 572.

(2) Ecoles primaires publiques, R. O. D., 1909, n° 92, p. 705.

(3) Le clergé, les églises et le culte catholiques dans leurs rapports légaux avec l'Etat, 1911, p. 215.

libres de leur temps et le respect des heures de classe ne les concerne point.

c) Enfin, la seule chose qu'il soit interdit au ministre du culte de donner, pendant les heures de classe, aux enfants inscrits à l'école publique, c'est l'*enseignement religieux.*

Il ne lui est pas interdit de fixer aux heures de classe des *exercices religieux* et d'y convoquer les enfants inscrits à l'école publique, si ces exercices ne comportent pas l'enseignement religieux. Ainsi la Cour de cassation avait acquitté en 1909 un prêtre qui avait fixé aux heures de classe les exercices d'une mission spécialement destinée aux enfants du catéchisme, ce qui avait eu cependant pour résultat de réduire momentanément une classe de 54 enfants à 3 élèves présents (1).

Mais, revenant en 1911 sur sa première jurisprudence, la Cour de cassation a, au contraire, maintenu la condamnation prononcée dans des circonstances tout analogues par le premier juge, «attendu *que l'art.* 30 *de la loi du* 9 *décembre* 1905, *qui ne permet de donner l'enseignement religieux que dans les conditions qu'il détermine, comprend dans cette expression générale, non seulement l'enseignement du catéchisme et celui de l'histoire sainte, mais encore les sermons et les instructions destinés aux enfants* » (2).

Ce n'est pas, hélas ! la seule fois que nous aurons à constater ce glissement de la Cour suprême des solutions plus libérales vers les plus rigoureuses et les plus vexatoires.

La Cour de cassation a jugé, d'autre part — et cette fois, elle nous semble avoir fait une appréciation peut-être rigoureuse mais au moins logique de la loi — qu'un *examen de catéchisme*, fixé aux heures de classe, rendait le ministre du culte passible des peines de l'article 30, parce que cet examen, quand bien même il n'avait pas pour objet, à proprement parler, d'enseigner, ce jour-là, le catéchisme, mais seulement de s'assurer du degré d'instruction religieuse des enfants, constituait cependant un des moyens propres à leur procurer l'enseignement religieux (3).

(1) Cass. crim. 9 déc. 1909, R. O. D., 1910, n° 93, p. 19, et la note de M. Reverdy.

(2) Cass. crim., 3 nov. 1911, R. O. D., 1911, n° 136, p. 597.

(3) Cass. crim., 24 déc. 1910, R. O. D., 1911, n° 121, p. 184 ; — 25 mars 1911, *ibid.*, n° 137, p. 625.

Mais voici où l'interprétation redevient clairement abusive :

Le règlement scolaire modèle de 1887, que nous avons cité, autorisait, nous l'avons vu, les élèves à quitter l'école « aux heures où leurs devoirs religieux les appellent à l'église », donc même aux heures de classe, pendant la semaine qui précède la première Communion.

L'article 30 de la loi de 1905 n'a pas reproduit cette exception. S'ensuit-elle qu'elle soit abrogée?

La Cour de cassation l'a jugé : « Attendu que l'article 30 est conçu en termes clairs et précis, que l'interdiction qu'il édicte est absolue, qu'il n'autorise ni exception ni restriction, et qu'il n'appartient aux juges d'en admettre aucune par des considérations qui, évoquées au cours de l'élaboration parlementaire, n'ont déterminé cependant l'insertion d'aucune disposition spéciale dans la loi » (1).

(1) Cass. crim., 24 déc. 1909, R. O. D., 1911, n° 137, p. 620 ; et la note de M. Taudière dans la *Revue des Institutions cultuelles*. — D'autre part, la *Revue pénitentiaire et de droit pénal* apprécie ainsi cette décision : « C'est le *summum jus*, et c'est aussi une *summa injuria*. Cette jurisprudence, on ne peut malheureusement le nier, viole la liberté du culte catholique que garantit la loi même de séparation... Cette jurisprudence provoquera certainement la révolte car il est sûr qu'aucun prêtre ne consentira à abandonner par crainte d'une contravention, l'usage des retraites. Tout cela s'inspire-t-il d'un véritable esprit pratique? Est-ce habile? Est-ce juste?

« Il est certain que ni le législateur de 1882, ni celui de 1905 n'ont entendu prohiber ces exercices préparatoires à la première communion. Ils ont été, quoi qu'on en puisse dire, plus libéraux. Aucun point n'est aussi sûr. En droit strict et dans la rigueur des principes, on peut soutenir que les travaux préparatoires ne lient pas le juge, mais on a toujours admis, chez nous, qu'ils doivent servir à interpréter la loi. Or, ils sont ici parfaitement clairs. Ce n'est donc pas le législateur qu'il faut accuser d'intolérance, ni non plus l'administration qui, par ses règlements, a maintenu les anciens usages, c'est uniquement l'interprétation de la Chambre criminelle. Est-ce donc que le texte, mal rédigé, imposait d'une manière inéluctable cette fâcheuse solution? Nous n'en croyons rien. Et d'ailleurs, soyons francs : lorsque les juges le veulent, ils trouvent toujours des motifs juridiques pour échapper à certaines conséquences extrêmes de la loi ou pour en combler les lacunes. Ces jurisprudences, dites prétoriennes, abondent dans le Bulletin de la Cour de Cassation. Quand on désire punir un fait qui paraît répréhensible, mais que la lettre de la loi ne prévoit pas avec exacti-

Devant l'émotion soulevée par cette décision, M. Doumergue, ministre de l'Instruction publique, a proclamé que le règlement de 1887 avait toujours force de loi, et que « cette retraite de huit jours n'est pas une tolérance qu'il dépend d'un inspecteur d'accorder ou de refuser, c'est *un droit* inscrit dans un décret »

Le ministre a feint de croire que la Cour de cassation n'avait condamné le prêtre que parce que celui-ci ne s'était pas conformé aux conditions dudit règlement, ce qui était une manière d'ôter toute portée jurisprudentielle à l'arrêt. Enfin, l'incident soulevé devant le parlement a donné à M. Doumergue l'occasion de préciser le sens de ces mots du décret de 1887 : « L'instituteur *autorisera* les élèves à quitter l'école. » Cela ne doit pas s'entendre d'une autorisation facultative qu'il dépendrait de l'instituteur d'accorder ou de refuser, mais cela signifie au contraire, que l'instituteur *devra autoriser* les élèves à quitter l'école pendant la semaine préparatoire à la première communion (1).

tude, on trouve bien des raisons pour légitimer une interprétation extensive. N'en pouvait-on trouver aucune pour ne pas punir un fait que le législateur n'a certainement pas voulu réprimer? N'aurait-on pas pu dire, par exemple, que l'autorité administrative qui fixe les heures de classe a le droit de dispenser les enfant de certains exercices scolaires ; que déterminant l'époque des vacances, elle a le droit de donner congé pendant la semaine qui précède la première communion? En interprétant en ce sens les arrêtés préfectoraux qu'invoquait la défense, quel principe juridique supérieur et quelle loi aurait-on violés? »
(*Revue pénitentiaire*, avril 1910, p. 496).

(1) Ch. députés, séance du 17 janvier 1910, J. O., p. 132.

Il faut mettre au point les déclarations du ministre à la tribune, car elles ne sont pas rigoureusement exactes, comme l'a montré M. Taudière dans sa note précitée sur l'arrêt du 24 déc. 1909.

M. Doumergue a parlé à tort du *décret* de 1887. C'est le règlement scolaire modèle établi par *arrêté ministériel* le 18 janvier 1887, qu'il a effectivement cité. Ce règlement scolaire modèle de 1887 s'exprime comme le faisait déjà celui du 18 juillet 1882 :

« Toutefois, pendant la semaine qui précède la première Communion, l'instituteur autorisera les élèves à quitter l'école aux heures où leurs devoirs religieux les appellent à l'église. »

C'est en commentant ce texte que, sur l'interpellation de M. de Villebois-Mareuil, « Le mot *autorisera*, dans l'esprit de M. le ministre, veut dire : *devra autoriser* », le ministre a répondu : « *Sûrement.* »

Or, ce règlement scolaire en forme de simple arrêté ministériel a été

Comment se fait-il qu'après cette assurance solennelle donnée par le ministre, la Cour de cassation ait persisté dans sa jurisprudence, « attendu que les exercices ainsi définis (exercices préparatoires à la première Communion) font partie de l'enseignement religieux, que l'interdiction édictée par l'art. 30, est absolue et ne comporte ni exception ni réserve » (1)?

M. Jouarre, avocat à la Cour de cassation, résume ainsi les étapes progressives de la jurisprudence dans cette voie au bout de laquelle il n'y a plus que la négation brutale du droit d'enseignement du prêtre :

« L'arrêt du 26 nov. 1909 assimilait au délit d'ouverture illicite d'une école l'enseignement du catéchisme à l'occasion duquel le prêtre avait eu à faire allusion à des faits historiques relevant au premier chef de l'histoire et par suite de l'enseignement de la religion. En dépit des protestations

pris en vertu du *décret* organique, portant règlement d'administration publique, en date du 18 janvier 1887, dont l'art. 29 est ainsi conçu :

« Un règlement des écoles primaires publiques de chaque département sera rédigé par le Conseil départemental, d'après les indications générales d'un règlement modèle arrêté par le ministre de l'Instruction publique en Conseil supérieur. »

En sorte que le règlement scolaire modèle de 1887, ou tout au moins les arrêtés préfectoraux qui ont été pris, dans chaque département, en conformité avec les indications de ce règlement, sont certainement obligatoires, puisqu'ils sont rédigés en exécution du décret du 18 janvier 1887, pour lequel le Chef de l'Etat avait reçu une délégation législative de la loi du 30 octobre 1886.

D'ailleurs, l'article 30 de la loi de 1905 ne saurait être isolé de l'article 2 de la loi du 28 mars 1882 qu'il a pour objet de sanctionner. Or l'article 2 de la loi de 1882 n'a jamais atteint les exercices religieux, mais exclusivement l'enseignement religieux proprement dit. La jurisprudence postérieure à la loi de 1882 est, sur ce point, en concordance absolue avec les travaux préparatoires de la même loi.

En ce qui concerne spécialement les retraites de première communion, il est certain que l'instituteur doit dispenser les élèves de fréquenter l'école pendant toute la semaine qui précède la première communion. Comment dès lors condamner le ministre du culte qui n'accueille à l'église, pendant cette période, que des élèves dispensés (ou qui doivent l'être) de l'obligation scolaire? Comment le condamner, quand bien même, par hypothèse, il ne se serait pas borné à de simples *exercices religieux*, mais il aurait fait, à une dose plus ou moins déterminée, de l'enseignement religieux ?

(1) Cass. crim., 25 mars 1911. R. O. D. 1911, nº 137, p. 625 ; et 17 nov. 1911, *ibid.*, nº 136, p. 597.

que cette jurisprudence avait provoquées, la Chambre criminelle persistait, par son arrêt du 19 mai 1911, dans la voie où elle s'était engagée.

« ... L'arrêt du 24 déc. 1909 décide que l'enseignement traditionnellement connu sous la dénomination de *retraite préparatoire* à la première Communion n'échappe pas, malgré les assurances officielles, à la définition de l'article 30.

« ... La même jurisprudence allait être appliquée aux *missions :* c'est l'objet des arrêts du 25 mars 1911 et du 3 nov. 1911.

« ... L'arrêt du 17 nov. 1911 aggrave encore, s'il est possible, cette jurisprudence.

« Suivant les constatations du jugement de simple police, le prêtre, qui desservait en fait deux paroisses — et devait dès lors partager son temps entre deux centres de population — avait réuni dans l'église de Lisle, la veille de Noël, quelques enfants pour les entendre en confession. Il aurait, suivant les termes du jugement cassé, pris la parole pour adresser à l'assistance « quelques exhortations qui sont le propre des exercices préparatoires à une Communion, afin d'inciter les enfants à une pratique raisonnée et plus étroite du culte. »

« En cet état des constatations, la Chambre criminelle a cassé le jugement de relaxe, « attendu que les exercices ainsi définis font partie de l'enseignement religieux, que l'interdiction édictée par l'art. 30 est absolue et ne comporte ni exception ni réserve. »

« C'est, on le voit, l'interdiction pour les enfants d'âge scolaire, de concourir durant les heures de classe à tout exercice pieux qui ne constituerait pas rigoureusement la simple pratique des exercices du culte, telle que l'audition de la messe, la réception des sacrements, à l'exclusion de tout enseignement... », et même de toute allocution !

d) L'intention délictuelle n'est pas nécessaire pour que l'infraction prévue par l'article 30 soit punissable. N'étant frappée que des peines de simple police, c'est, en effet, une *contravention* et non pas un délit. L'excuse de la bonne foi est donc ici sans aucune valeur (1).

(1) Cass. crim., 25 mars 1911 précité.

D. — *Pénalités.*

Les éléments de l'infraction étant déterminés, passons à la pénalité prévue par l'article 30.

Il sera fait application aux ministres des cultes qui enfreindraient ces prescriptions des dispositions de l'article 14 de la loi de 1882. »

Ledit article est ainsi conçu :

« *En cas d'une nouvelle récidive, la Commission scolaire, ou, à son défaut, l'inspecteur primaire, devra adresser une plainte au juge de paix. L'infraction sera considérée comme une contravention et pourra entraîner condamnation aux peines de police, conformément aux articles* 479, 480 *et suivants du Code pénal. L'article* 463 *du même Code est applicable.* »

Les peines de police édictées par les articles 479, 480 et suivants sont : l'amende de onze à quinze francs inclusivement, et l'emprisonnement pendant cinq jours au plus.

L'article 463 permet au juge d'abaisser la peine s'il existe des circonstances atténuantes.

Mais on remarquera que l'article 14 de la loi de 1882 n'édicte ces peines qu'*au cas de seconde récidive.* Faut-il décider, en conséquence, que le prêtre ne sera punissable qu'à la troisième contravention relevée contre lui? Telle est bien, nous semble-t-il, l'interprétation la plus correcte de l'article 30 de la loi de 1905. Ainsi l'ont jugé plusieurs tribunaux de police, ceux de Beaumetz-les-Loges (1), de Vergt (Dordogne) (2), de Saint-Alvère (Dordogne) (3), de Broons (Côtes-du-Nord (4).

La Cour de cassation en infirmant le jugement de Vergt, sur pourvoi formé dans l'intérêt de la loi, a consacré la thèse contraire (5). Il faut donc reconnaître, que, d'après la jurisprudence actuellement fixée, le ministre du culte est punissable dès la première infraction.

(1) 20 juin 1907, R. O. D. 1907, n° 35 p. 451.
(2) 31 août 1907, R. O. D. 1907, n° 43, p. 701.
(3) 14 oct. 1907, R. O. D. 1907, n° 43, p. 702.
(4) 8 avril 1908, R. O. D. 1909, n° 89, p. 622.
(5) Cass. crim., 5 juin 1908, R. O. D., n° 89, p. 623.

Cette décision de la Cour suprême nous paraît d'autant plus critiquable (1) que les dispositions pénales doivent s'interpréter dans un sens restrictif. L'article 30 de la loi de 1905 est, d'ailleurs, il faut le reconnaître, rédigé de façon peu claire. Il renvoie aux dispositions de l'article 14 de la loi du 28 mars 1882. Mais cet article 14 est lui-même dans une dépendance étroite des articles 12 et 13 qui le précèdent. Ces trois articles organisent à l'égard des pères de famille, un système gradué de répression. Pour la première faute, c'est-à-dire pour la première absence illégale de leurs enfants, ils prévoient seulement la citation du délinquant devant la Commission scolaire, à la mairie. Pour la première récidive, ils ordonnent l'affichage pendant quinze jours du nom du coupable. C'est la troisième infraction seulement que l'article 14 frappe ensuite de peines de simple police (2).

La Cour de cassation estime que la citation préalable devant la Commission scolaire et l'affichage des noms à la porte de la mairie ne sont pas applicables au nouveau délit créé par la loi de 1905, à la charge du ministre du culte, et qu'en conséquence, ce sont les peines visées par l'article 14 qu'il faut lui appliquer dès la première poursuite.

Une autre question doit être soulevée : l'article 14 de la loi de 1882 dit que l'infraction *pourra* entraîner les peines de simple police. Et l'article 30 de la loi de 1905, dit qu'il sera fait application aux ministres des cultes ... *des dispositions de l'article* 14 de la loi de 1882.

(1) V. les critiques de la *Gazette des tribunaux*, 13 nov. 1908.

(2) Loi du 28 mars 1882, art. 12 : « Lorsqu'un enfant se sera absenté de l'école quatre fois dans le mois, pendant au moins une demi-journée sans justification admise par la Commission municipale scolaire, le père, le tuteur ou la personne responsable sera invité, trois jours au moins à l'avance, à comparaître dans la salle des actes de la mairie, devant ladite Commission qui lui rappellera le texte de la loi et lui expliquera son devoir. En cas de non-comparution sans justification admise, la commission appliquera la peine énoncée dans l'article suivant :

Art. 13 : « En cas de récidive dans les douze mois qui suivent la première infraction, la Commission municipale scolaire ordonnera l'inscription pendant quinze jours ou un mois, à la porte de la mairie, des noms, prénoms et qualités de la personne responsable, avec indication du fait relevé contre elle.

N'en faut-il pas conclure que, sous l'empire de la loi de 1905, comme sous l'empire de la loi de 1882, la condamnation est facultative? Le juge *peut* condamner, mais il n'y est pas obligé.

C'est ainsi que l'on interprétait l'art. 14 de la loi de 1882, et c'est encore ainsi que tout lecteur non prévenu interpréterait la loi de 1905.

Il y a donc lieu de s'étonner grandement que la Cour de cassation ait, au contraire, déclaré que la condamnation est ici obligatoire, « attendu qu'en déclarant qu'il serait fait application aux ministres du culte qui enfreindraient les prescriptions qu'il édicte, des dispositions de l'article 14 de la loi de 1882, l'art. 30 de la loi de 1905 *a purement et simplement déterminé la pénalité afférente à la nouvelle contravention qu'il a prévue* (1). »

Notons que les pénalités édictées par la loi de 1905 contre les ministres du culte ne seraient pas applicables à des catéchistes laïques qui auraient enseigné pendant les heures de classe.

***

§ 3. — Controle indirect des ministres du culte sur l'enseignement donné a l'école publique.

A. — *Principes.*

On dit parfois que l'instituteur doit être le maître à l'école et le curé le maître à l'église.

Cette formule est trop simple pour s'adapter à la réalité des choses et régler complètement les rapports nécessaires entre l'Eglise enseignante et l'Etat enseignant.

Nous avons vu déjà que l'Etat, en rendant obligatoire l'enseignement de certaines matières, a fixé les grades et la capa-

(1) Cass. crim., 25 mars 1911, R. O. D. 1911, nº 137, p. 625 et la note de la *Gaz. trib.* (25 juin 1911).

cité des maîtres et les conditions d'ouverture des écoles, de telle façon que le ministre du culte peut être poursuivi s'il donne, même à l'occasion de l'enseignement religieux, quelqu'un des enseignements inscrits au programme des écoles publiques, sans observer les prescriptions des lois de 1882 et de 1886 sur l'enseignement.

Il faut admettre, par contre, que l'instituteur commet une faute lorsque, en enseignant les matières qui luisont prescrites, il critique directement ou même indirectement l'enseignement religieux du prêtre. Cette faute de l'instituteur est une violation de la neutralité. Les intéressés, c'est-à-dire les parents de ses élèves, ont le droit de s'en plaindre et d'en poursuivre la réparation. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans ce chapitre.

Mais les ministres du culte eux-mêmes ont le droit de défendre contre les attaques du dehors la science et la foi qu'ils ont développées dans l'âme des enfants. Ce n'est pas parce que les négations ou les déformations de la vérité religieuse émanent de l'instituteur qu'elles sont privilégiées à cet égard. Les ministres du culte ont le droit de combattre l'effet de l'enseignement donné par l'instituteur, dès que cet enseignement s'écarte de la neutralité et qu'il empiète sur le terrain religieux.

C'est un droit de contrôle que nous réclamons ouvertement ici pour le prêtre sur l'enseignement de l'instituteur. Nous le réclamons toujours au nom de la liberté de conscience et de la liberté du culte proclamées au seuil de la loi de Séparation.

Contrôle indirect, d'ailleurs, et qui ne peut s'exercer ni à l'école publique, où le prêtre n'a pas le droit de pénétrer, ni par des injonctions directes à l'instituteur dont le prêtre n'est point le supérieur hiérarchique (1).

(1) *Loi du* 28 *mars* 1882, *art.* 3 : « *Sont abrogées les dispositions des articles* 18 *et* 44 *de la loi du* 15 *mars* 1850, *en ce qu'elles donnent aux ministres des Cultes un droit d'inspection, de surveillance et de direction dans les écoles primaires publiques et privées et dans les salles d'asile ainsi que le* § 2 *de l'art.* 31 *de la même loi, qui donne au Consistoire le droit de présentation pour les instituteurs appartenant aux cultes non catholiques.* »

Décret organique du 18 *janvier* 1887, *art.* 145 : « *L'entrée des écoles publiques de tout ordre est formellement interdite, à moins d'autorisation*



Les ministres du culte ne disposent d'aucun moyen spécial d'investigation pour connaître l'enseignement donné dans l'école. Mais s'ils apprennent, par une voie quelconque, que des attaques contre la vérité religieuse y aient été commises, il leur appartient soit d'adresser aux instituteurs des observations purement officieuses, soit de signaler aux parents l'atteinte commise contre la neutralité, soit de critiquer et de réfuter auprès des enfants dans leur propre enseignement, les allégations injurieuses ou erronées de l'instituteur. Ils n'usent, ce faisant, que du droit commun qui appartient à tout le monde d'exprimer librement et publiquement sa pensée.

Peuvent-ils faire davantage et engager formellement les enfants à ne pas fréquenter telle école et les parents à n'y pas envoyer leurs enfants?

Peuvent-ils aussi, sans demander l'abstention de l'école inviter seulement les élèves à l'abstention de tel exercice ou de tel manuel prescrit par le maître?

Et peuvent-ils surtout, fortifier ces invitations par la sanction des peines spirituelles : refus de sacrements, ou simplement refus de participer à des cérémonies extérieures, telles que la première Communion solennelle?

Disons d'abord que, du point de vue du bon sens et de l'équité, on ne conçoit pas comment cette question pourrait faire doute, tant les principes semblent clairs et évidents.

La hiérarchie sacerdotale a seule, dans l'Eglise catholique, le pouvoir de définir ce qui est contraire à la foi ou aux mœurs. C'est donc aux prêtres qu'il appartient de signaler aux fidèles les erreurs qu'ils doivent éviter et les vérités auxquelles ils doivent adhérer. Se refuser à croire ce qu'enseignent les prêtres et les évêques d'accord avec le Pontife romain, ou se refuser à le pratiquer, c'est pour les fidèles s'exclure eux-mêmes de l'Eglise.

spéciale, à toute personne autre que celles qui sont désignées par la loi pour l'inspection et la surveillance des établissements d'instruction primaire. »

Mais l'interdiction ainsi formulée par l'art. 145 du décret du 18 janvier 1887 est dépourvue de sanction pénale, ainsi que l'a reconnu à plusieurs reprises la Cour de Cassation (Cass. crim., 26 janv. 1907, R.O.D. 1907, nº 27, p. 170, et 29 juin 1908, R.O.D. 1910, nº 95, p. 84.)

Mais s'il plaît à un homme de se mettre ainsi en dehors de son Eglise, les ministres du culte ne disposent aujourd'hui d'aucun moyen pour l'y retenir malgré lui. Même s'ils le menacent, même s'ils le frappent de peines spirituelles, ils ne font, en définitive, que lui rappeler plus solennellement par là à quelles conditions il peut se dire catholique ; mais ils ne le contraignent pas à respecter ces conditions.

En sorte que, moins que tout autre, un Etat qui s'affirme laïque et indifférent à la vie intérieure des Eglises ne saurait voir des actes délictueux dans ces avertissements, si solennels soient-ils, adressés par les prêtres à la conscience des fidèles.

B. — *Poursuites contre les ministres du culte, par application de l'article* 35.

Nous avons vu cependant (1), que les Parquets n'ont pas hésité à poursuivre nos évêques et nos prêtres, précisément à l'occasion des avertissements et des condamnations par lesquels, suivant le devoir absolu de leur charge, ils mettaient l'intelligence de leurs fidèles en garde contre les mensonges et les blasphèmes des manuels scolaires officiels.

Et nous savons que les tribunaux ont, à plusieurs reprises, accueilli ces poursuites et fait application à ces faits de l'article 35 et des pénalités prévues pour le cas de provocation à la résistance aux lois ou aux actes légaux de l'autorité.

Rappelons seulement ici, sans revenir sur des développements antérieurs, les points qui paraissent établis dans cette jurisprudence. Il avait été jugé d'abord que les ministres du culte ne tombent pas sous l'application de l'article 35 lorsqu'ils se bornent à s'adresser aux *parents*. Ceux-ci, en effet, ont légalement le droit de choisir pour l'éducation de leurs enfants entre l'école publique, l'école privée ou l'enseignement domestique. Ce n'est donc pas les provoquer à la résistance aux lois que les engager à exercer leur choix dans tel sens plutôt que dans tel autre (2).

(1) Dans une conférence précédente.

(2) Ainsi jugé avant la loi de 1905 et sous l'empire des articles 201 à 206 du Code pénal :

Au contraire, quand les ministres du culte s'adressaient aux instituteurs, pour les amener à s'abstenir dans leur enseignement de l'usage des manuels condamnés par l'épiscopat, la jurisprudence avait, dès le début, conclu à la provocation et appliqué l'article 35 (1). On pouvait objecter cependant que les instituteurs tiennent eux-mêmes de la loi et des règlements le droit de choisir entre les différents manuels régulièrement inscrits sur la liste officielle, et qu'en les engageant à exercer ce choix dans un sens déterminé, les ministres du culte ne les provoquaient pas davantage à la résistance, qu'ils n'y provoquaient les parents en les engageant à choisir une autre école que l'école publique.

Mais la jurisprudence ne s'est pas tenue longtemps sur ce terrain. La Chambre criminelle de la Cour de cassation ne maintient plus aujourd'hui aucune distinction entre ces deux hypothèses, assez semblables en effet, il faut l'avouer. Seulement, au lieu d'avoir égard, dans l'un et l'autre cas, à cette liberté d'option fondée sur la loi elle-même, elle décide qu'engager les intéressés, parents ou instituteurs, à ne pas exercer leur choix dans un sens déterminé, à ne pas confier leurs en-

Rennes, 11 août 1892, D. P. 1892, 2, 590 ; — Rennes, le 6 mai 1903, D. P. 1703, 2, 160. — *Adde* les conclusions du commissaire du gouvernement Margerin. cons. d'Etat, 8 août 1884, *D. P.* 1886, III, 41.

Et, depuis la loi du 9 déc. 1905 :

Agen, 4 août 1909, R. O. D., 1909, nº 85, p. 485.

Riom, 16 mars 1910, R. O. D., 1910, nº 100, p. 167.

Trib. d'Orthez, 11 mars 1910, *Ibid.*, p. 171.

Trib. de Béziers, 10 mars 1910, *Ibid.*, p. 104-107, p. 338.

Mais en sens contraire :

Trib. de Cahors, R. O. D., 1909, nº 85, p. 481, réformé sur ce point par l'arrêt d'Agen précité.

Trib. d'Ambert, 16 mars 1910, réformé par l'arrêt de Riom, précité.

Grenoble, 30 juin 1910, R. O. D. 1910, nº 110, p. 490.

Pau, 24 mars 1910, confirmé par rejet de pourvoi : Cass. crim., 8 déc. 1910, R. O. D. 1911, nº 118, p. 77.

Cass. crim. 9 déc. 1910, cassant l'arrêt précité de Riom, *ibid.*, p. 78.

Les arrêts de Bourges (3 déc. 1908, R. O. D. 1909, nº 70, p. 28) et de Douai (*ibid*, nº 74, p. 157) ne doivent pas être retenus parce que dans les deux espèces qu'ils règlent, les manuels qui avaient fait l'objet de l'interdiction du ministre du culte ne figuraient pas sur la liste de la Commission départementale.

(1) Agen précité.

fants à l'école publique, ou à ne pas se servir d'un manuel condamné par l'épiscopat, c'est les provoquer à la résistance, sinon active du moins passive, à « l'abstention illicite ».

En conséquence, la Chambre criminelle applique aux deux hypothèses l'article 35.

Nous avons déjà qualifié cette jurisprudence. Ce ne sont pas ses rigueurs qui fermeront la bouche des ministres du culte catholique !

C. — *Responsabilité civile du ministre du culte.*

Outre l'action pénale de l'article 35, le ministre du culte, en critiquant l'enseignement donné par les instituteurs publics, s'expose à une action civile en dommages et intérêts intentée par les instituteurs. De même, s'il critique tel ou tel livre employé dans les écoles, il s'expose à une action semblable intentée par l'auteur ou les éditeurs du livre.

Sans doute, pour triompher dans cette action en dommages-intérêts, il faudra que le demandeur établisse deux points : 1° que les critiques du ministre du culte lui ont causé un *préjudice* moral ou matériel ; et 2° que le ministre du culte a commis une *faute* en faisant ces critiques. C'est là le droit commun (Code civ., art. 1382).

Or, le ministre du culte ne commet pas de faute, s'il se borne à rétablir la vérité des faits ou des doctrines altérés dans les livres ou dans l'enseignement qu'il apprécie. Il ne commet pas de faute, tant qu'il exerce correctement ce droit de contrôle que nous lui reconnaissions au début du chapitre. Il peut en commettre, au contraire, s'il mêle à la critique des idées, des attaques contre les personnes, et si, par là, il porte atteinte à l'honneur ou à la considération de ceux qu'il attaque.

Cette notion de faute n'est pas appréciée, en droit civil, et par rapport aux dommages-intérêts, comme elle l'est en droit pénal, par rapport aux poursuites et aux condamnations criminelles. Un fait qui ne présente pas les éléments constitutifs d'un délit ou même d'une simple contravention, et qui ne saurait être dès lors déféré à la juridiction répressive, peut

néanmoins constituer une faute, au sens de l'article 1382. Par exemple, les critiques professées par le ministre du culte peuvent l'exposer à un procès civil et à des dommages et intérêts, alors qu'elles ne sont ni injurieuses ni diffamatoires.

Il en est du moins ainsi en principe.

Mais il faut tenir compte nécessairement ici de la qualité des personnes atteintes par les critiques. Dans les attaques contre les particuliers et dans les assertions relatives à la vie privée des fonctionnaires publics eux-mêmes, on relèvera bien plus facilement une faute que dans les attaques et les critiques dirigées contre les personnages publics et relatives à leurs fonctions. D'après une doctrine que nous exposerons bientôt et qui paraît fondée, la vie publique de ces derniers appartient au public, et à moins que les attaques ne constituent vraiment des injures ou des diffamations, si elles n'atteignent les fonctionnaires que dans les actes de leur fonction, elles ne sauraient donner lieu à des réparations civiles. Dans ce cas, exceptionnellement, le délit civil se confond avec le délit pénal.

Les poursuites engagées par certains groupes d'instituteurs contre quelques-uns des évêques signataires de la lettre collective du 6 novembre 1909, sur les droits et devoirs des parents, relativement à l'école, va nous fournir une occasion concrète de vérifier ces principes.

Mgr Grellier, évêque de Laval, Mgr Turinaz, évêque de Nancy, Mgr de Ligonnès, évêque de Rodez, le cardinal Luçon, archevêque de Reims, Mgr Williez, évêque d'Arras, et Mgr Laurans, évêque de Cahors, ont été assignés, chacun devant le tribunal civil de son domicile, par la Fédération des Amicales des instituteurs et institutrices publics de France et des colonies, et par l'Association amicale des membres de l'Enseignement primaire public de leurs départements respectifs.

Ces réclamations, concertées et conduites suivant un plan identique dans chaque affaire, étaient basées sur les attaques contenues dans la lettre pastorale, attaques dirigées d'une façon générale contre l'école laïque, les livres qui y sont en usage ou la moralité des instituteurs. Les demandeurs affirmaient que ces attaques jetaient le discrédit sur le corps entier

des instituteurs publics, et que tout individu, par le fait seul qu'il exerce cette profession, se trouvait déconsidéré dans l'esprit de ceux qui ont eu connaissance de cette lettre et qui en ont admis la doctrine et les idées ; que tous les instituteurs ont donc subi de ce chef un préjudice moral.

Ces procès, identiques entre eux, ont eu cependant des sorts différents devant les tribunaux et les Cours d'appel où ils se sont déroulés. La Cour de cassation n'a pas encore statué à leur égard.

La question essentielle de la faute imputable aux évêques et de leur responsabilité civile était, d'ailleurs, mêlée dans ces instances à une question préjudicielle d'un ordre absolument distinct. Avant de rechercher si le double élément de faute et de préjudice se trouvait dans les faits de la cause, il fallait d'abord décider si les demandeurs avaient qualité pour agir en justice.

La fédération et les associations amicales d'instituteurs ne constituent certainement pas, au regard du droit français, des sociétés. Ce sont de simples associations. Une association a-t-elle le pouvoir d'ester en justice? Et, dans l'espèce, les dites fédérations et associations contenaient-elles dans leurs statuts une clause dont on pût déduire que leurs présidents ou administrateurs avaient reçu le mandat de les représenter en justice? A défaut de cette clause des statuts, existait-il une délibération suffisante des membres de l'association pour la suppléer. Enfin, les associations constituées pour défendre les intérêts professionnels des instituteurs dans leurs rapports avec les pouvoirs publics, pourraient-elles, sans sortir des limites de leur capacité, étendre cette défense à tous les rapports que les instituteurs peuvent entretenir, à raison de leurs fonctions, avec les personnes qui y sont étrangères?

Plusieurs cours et tribunaux ont estimé devoir faire à cette question préalable une réponse négative, et ont débouté les demandeurs, pour défaut de qualité (1). Nous n'avons pas à

(1) Trib. de *Laval*, 30 juin 1910, R. O. D., 1911, n° 118, p. 92, confirmé par *Angers*, 26 déc. 1911, R. O. D. 1912, n° 138 p. 30 ; — trib. de *Nancy*, 18 mars 1910, R. O. D. 1910, n° 101, p. 203 ; — trib. de *Rodez*, 9 février 1911, R. O. D., 1911, n° 124, p. 283.



analyser ici le détail de cette jurisprudence assez riche en nuances et en distinctions, parce qu'elle n'intéresse pas directement le *statut légal des ministres du culte*, mais seulement la capacité juridique des associations.

Mais d'autres décisions ont admis la recevabilité de l'action (1), ce qui a obligé les juges à résoudre la question même de responsabilité.

Ils l'ont fait, en condamnant le cardinal Luçon à 500 francs de dommages-intérêts, Mgr Laurans, à 300 francs de dommages-intérêts, et Mgr Williez, à 500 francs.

Voici les faits, et leur interprétation juridique d'après l'arrêt de la Cour de Paris :

Des passages de la lettre collective des Cardinaux, archevêques et évêques de France, « il ressort textuellement que la plupart des écoles prétendues neutres sont un péril, et pour la foi et pour la vertu des élèves, parce que les maîtres et maîtresses *y outragent la foi de ces élèves et commettent cet inqualifiable abus de confiance, soit par les livres classiques, soit par l'enseignement oral, soit par mille industries que leur impiété leur suggère*, et aussi parce que la vertu des enfants y est en danger, surtout s'il s'agit *de ces écoles mixtes où l'on pratique par le mélange des enfants des deux sexes un système d'éducation contraire à la morale et tout à fait indigne d'un peuple civilisé* » (2).

Ces deux accusations « concordantes entre elles », ne s'attaquent pas directement à l'école primaire laïque, à la neutralité, à ses principes, et ne restent point dans le domaine de la théorie, *protégé* (la Cour veut bien le reconnaître) *de la façon la plus complète par la liberté de la presse et de la parole.* Elles s'en écartent, au contraire, pour critiquer la pratique même du personnel enseignant, et l'accuser, sauf de rares exceptions, de manquer aux plus stricts devoirs. Elles affirment, en effet, que les instituteurs et institutrices préméditent leur abus de

(1) Trib. *Reims*, 25 février 1910, R. O. D. 1910, n° 101, p. 198 ; confirmé par *Paris*, 4 janv. 1911, R. O. D. 1911 n° 118 p. 79 (avec consultation de Me Hannotin) ; — trib. Arras 25 mai 1910 *ibid*, p. 89 ; — trib. Cahors, 13 juillet 1910, *ibid.*, p. 90.

(2) Ces passages en italiques sont extraits de la lettre des Evêques.

confiance..., elles assurent que personnellement, en dehors des règlements, contre les règlements, ils emploient mille industries pour assouvir leur impiété... ; ainsi elles accumulent en quelques mots, les imputations de malice personnelle, d'abus de confiance préparés et répétés, de perversion périlleuse pour la vertu des enfants, surtout dans les écoles mixtes..., d'intolérance dans le service public et de violation systématique de la loi comme des instructions ministérielles...

« Ces allégations sont de la plus haute gravité. Elles blessent les sentiments les plus délicats et les plus énergiques des parents, atteignent injustement les maîtres aux points les plus sensibles de leur considération et nuisent à la réputation de modestes institutrices qui n'ont parfois que ce bien...

« Elles constituent, à la charge du signataire, qui a outrepassé les droits de la libre critique, une faute civile dont il doit réparation aux deux associations demanderesses. »

Il n'y a pas lieu de contester le *préjudice*, sinon matériel, du moins moral, que les accusations portées par les évêques ont pu causer à tels instituteurs et institutrices qui s'étaient effectivement rendus coupables de violation de la neutralité et de ces manquements à leur devoir professionnel stigmatisés par la Lettre pastorale. Mais que les instituteurs innocents de ces griefs aient subi un préjudice, du fait de ces imputations qui ne les visaient pas, et en particulier que les fédérations et associations demanderesses en aient souffert, c'est là ce qu'il n'est pas permis de concéder. Le blâme et la dénonciation portés contre les membres coupables d'une corporation ne peuvent causer aucun dommage à leurs collègues innocents, à moins que blâme et dénonciation n'aient été formulés en termes généraux et sans les distinctions nécessaires.

Il suffit de se reporter au texte de la Lettre des Evêques pour y trouver ces distinctions et voir que les Evêques eux-mêmes avaient pris soin d'éviter toute généralisation abusive.

Mais le point qui nous paraît le plus contestable, dans cette jurisprudence, c'est moins l'affirmation d'un *préjudice* que l'imputation d'une *faute* à la charge des Evêques.

Pour commettre une faute, pour encourir l'application de l'art. 1382 C. civ., il faut avoir outrepassé son droit (1).

« Or, le droit de critique des actes d'autrui est fort différent suivant que la critique s'adresse ou à des particuliers ou à des fonctionnaires qui sont pris à parti à raison de l'exercice de leurs fonctions. »

« Tous les hommes qui prennent part à la conduite des affaires publiques appartiennent à la discussion. Leurs opinions, leurs aptitudes, leurs qualités, leurs tendances sont matière à controverse, livrées par eux-mêmes au jugement du public dont ils sollicitent la faveur et la confiance. » (DALLOZ, suppl. au répertoire, V. *presse-outrage*, nº 895).

« Cette doctrine s'étend nécessairement à toutes les personnes chargées d'un service public (notamment aux instituteurs publics).

« A ce droit général de discussion qui appartient à tous, vis-à-vis de tous les agents des services publics, il n'y a qu'une limite : c'est la diffamation et l'injure, délits définis par l'article 29 de la loi du 29 juillet 1881 sur la presse, et, quand ils émanent d'un ministre du culte, dans certaines conditions de publicité, par l'article 34 de la loi du 9 décembre 1905. Ces délits donnent au fonctionnaire lésé le droit de mettre en mouvement par une plainte l'action publique et d'exercer l'action civile en dommages-intérêts.

Mais « le délit de diffamation, comme aussi le délit d'injures marquent les bornes que ne peut dépasser le droit de discussion et de critique des actes du fonctionnaire se rattachant à sa fonction.

« Tout fait qui n'est pas déclaré illicite par la loi pénale ne saurait ici l'être au point de vue de la loi civile. Et il y a à cela une raison simple ; c'est que, si chaque citoyen puise dans la loi civile le droit de défendre sa vie privée, la vie publique du fonctionnaire qui ne lui appartient point se trouve exclusivement régie par les dispositions du droit public. Il n'existe donc pas, en pareil cas, à défaut d'un délit caractérisé par les lois répressives, de quasi-délit civil.

(1) HANNOTIN, consultation pour Mgr l'Archevêque de Reims, lue à la Cour de Paris, R. O. D. 1911, nº 118, p. 80.

« Sans doute, la critique dont il est l'objet, peut nuire au fonctionnaire, lui causer des difficultés et des ennuis dans ses rapports avec ses supérieurs hiérarchiques, avec ses administrés ou avec les tiers. Peu importe, vis-à-vis de ses chefs, il lui appartient de se justifier, et quant au tort qui a pu lui être causé dans l'opinion, c'est l'aléa de son caractère public et en quelque sorte le risque professionnel. Il ne peut, sous prétexte de demander réparation du préjudice qui lui aurait été causé, confisquer le droit qui appartient à chacun d'apprécier la manière dont les fonctions publiques sont remplies. »

La Cour de Paris n'a pas voulu suivre les défenseurs du Cardinal sur ce terrain. Elle a négligé la distinction, cependant classique, entre les attaques dirigées exclusivement contre la vie privée et les critiques qui ne visent que l'exercice d'une fonction publique. Il est vrai qu'elle s'est ingéniée à présenter les critiques de la Lettre pastorale sous un aspect particulièrement agressif, et que par une lecture elle-même inexacte de la consultation présentée au nom de l'éminent accusé, elle a prêté à celui-ci une dénonciation non seulement injuste mais inexacte de son propre aveu, alors que ni cet aveu, ni cette inexactitude, ni d'ailleurs cette allure agressive ne se retrouvent dans le document épiscopal et dans le mémoire produit par la défense (1).

Elle aurait dû, cependant, avoir égard, non seulement aux termes mêmes de la Lettre pastorale, considérés objectivement, mais aussi à l'esprit qui l'avait dictée et à l'intention que s'étaient proposée ses auteurs.

Car le *but poursuivi* est un élément capital dans l'appréciation de la responsabilité imputable à l'auteur d'un fait dommageable. On peut citer, à cet égard, la jurisprudence de la Cour de cassation à l'occasion des mises à l'index prononcées par une Chambre syndicale d'agents de change contre un remisier, et par un syndicat ouvrier contre un patron. Il a été jugé dans ces deux affaires, que la mise à l'index — dont l'effet dommageable n'était point discutable — ne constituait

(1) V. la démonstration de cette « falsification » dans R. O. D. précité, p. 82.

pas une faute et n'engageait pas la responsabilité civile de ceux qui l'avaient prononcée, parce qu'ils avaient agi « en dehors de toute pensée de malveillance et pour la seule défense des intérêts professionnels » (1).

Or, bien évidemment, les cardinaux et évêques de France n'obéissaient point à des motifs de malveillance contre les instituteurs, quand ils dénonçaient les périls que la foi et les mœurs des enfants rencontraient à l'école publique, mais ils ne cédaient, comme le jugement de Reims lui-même a dû le reconnaître, « qu'à la pensée très élevée de remplir un devoir de leur ministère spirituel et de guider les âmes » dont ils avaient la charge.

Si donc — et tout esprit impartial doit reconnaître que tel était le cas — les signataires du document épiscopal n'ont fait, en critiquant la façon dont certains instituteurs, fonctionnaires publics, s'acquittent de leurs fonctions, que remplir un devoir de leur ministère, ils n'ont pu commettre de faute : *Neminem lædit qui suo jure utitur.*

La liberté de conscience les couvrait, et l'article 1382 ne permettait pas de les condamner.

D. — *Droit de réponse.*

Lorsque les critiques formulées par les ministres du culte ont été publiées dans un journal, ou écrit *périodique*, par exemple dans un bulletin paroissial ou une semaine religieuse, elles prêtent enfin à l'exercice du droit de réponse.

Le droit de réponse est régi par l'article 13 de la loi sur la presse du 29 juillet 1881 :

« *Le gérant sera tenu d'insérer dans les trois jours de leur réception ou dans le plus prochain numéro, s'il n'en était pas publié avant l'expiration des trois jours, les réponses de toute personne nommée ou désignée dans le journal ou écrit périodique, sous peine d'une amende de* 50 *à* 100 *francs, sans préjudice des autres peines et dommages-intérêts auxquels l'article pourrait donner lieu.*

(1) Cass. req., 25 janv. 1906, S. 1906, 1, 208, — 29 juillet 1908, cité dans la consultation de M. Hannotin.

Cette insertion devra être faite à la même place et en mêmes caractères que l'article qui l'aura provoquée.

Elle sera gratuite, lorsque les réponses ne dépasseront pas le double de la longueur dudit article. Si elles le dépassent, le prix d'insertion sera dû pour le surplus seulement. Il sera calculé au prix des annonces judiciaires.

Qu'on n'objecte pas que le droit de réponse n'atteint pas le ministre du culte, parce que c'est exclusivement au gérant du journal que la réponse est adressée. C'est bien le ministre du culte lui-même qui est atteint, indirectement si l'on veut, mais très positivement, lorsque le droit de réponse contrarie l'une des applications normales de son propre droit de contrôle sur les doctrines et sur les mœurs.

A cela point de remède, dans l'état actuel de notre législation. Le droit de réponse est un risque auquel s'exposent tous ceux, fussent-ils prêtres, qui empruntent la voie de la presse pour apprécier et critiquer les actes et les opinions d'autrui.

Et, en effet, l'article 13 de la loi sur la presse est conçu en termes extrêmement généraux. Le droit de réponse appartient à quiconque a été désigné dans un écrit périodique, quand même il n'aurait pas été nommé, pourvu seulement que la désignation ait été claire et suffisante.

Le droit de réponse existe dès qu'il y a eu désignation, quand même cette désignation n'a été accompagnée d'aucun outrage, d'aucune diffamation, ni même d'aucune attaque susceptible de causer un préjudice et de permettre l'action en dommages-intérêts de l'article 1382.

Il existe, quand même la désignation n'est pas contenue dans un article original personnellement émané de l'un des rédacteurs du journal, il existe alors même que le journaliste s'est borné à reproduire un document émané d'une tierce personne, tel que la circulaire d'un candidat ou même une simple annonce commerciale.

Peu importe ici que le journaliste n'ait eu aucun sentiment malveillant, aucune intention de nuire. Peu importe qu'il ait cru, par exemple, en désignant un auteur qui se livre lui-même à la publicité, ne faire œuvre que de critique littéraire. L'auteur d'un tragédie que Brunetière s'était permis d'appré-

cier en termes insuffisamment élogieux, a pu remplir de ses vers les pages de la *Revue des Deux Mondes*, en invoquant le droit de réponse (1).

Le refus d'insertion n'est pas même légitime, d'après la jurisprudence, lorsqu'il se fonde sur des inexactitudes matérielles que contient la réponse. Les tribunaux estiment que le journaliste est assez garanti contre de tels abus par le droit qui lui appartient de faire suivre ou précéder la réponse des commentaires et des démentis qu'il lui plaît, sous le risque cependant de provoquer une nouvelle réponse à sa réplique.

Le droit de réponse n'est limité que par le respect des lois, des bonnes mœurs, de l'*intérêt* des tiers ou de l'*honneur* du journaliste lui-même (2).

L'article 42 de la loi de 1882 sur la presse établit une double immunité parlementaire et judiciaire. Ni les discours prononcés au Parlement, ni les rapports et documents imprimés par l'ordre de l'une des deux Chambres, ni les discours prononcés et les écrits produits devant les tribunaux, ni enfin le compte rendu fait de bonne foi dans les journaux des débats parlementaires et des débats judiciaires ne peuvent donner ouverture à aucune action ni civile ni pénale. Mais cette immunité ne doit être étendue, par analogie, à aucune autre publication (3).

Mais précisément à cause de cette application si large du droit de réponse, il ne faut pas encore en exagérer la nature.

Le droit de réponse est donné, par la loi sur la presse, à

(1) Paris, 5 avril 1898, D. P. 1899, I, 289.

(2) Cass. crim., 8 janv. 1892, D. P. 1892, 1, 440 ; — 21 mai 1898, D. P. 1901, 1, 32 ; — 29 mars 1884, D. P., 1885, 1, 94.

(3) V. sur la question du droit de réponse le *Code de la Presse*, dans la petite collection Dalloz.

L'abus du droit de réponse est devenu si grave et si général qu'il soulève aujourd'hui les protestations de toute la presse. Un journal ne peut plus renseigner ses lecteurs sur les faits les plus publics des personnes les moins appliquées à cacher leur vie et leurs actions, sans s'exposer à l'insertion de réponses d'une longueur démesurée ; c'est une véritable expropriation de ses propres colonnes à laquelle il risque tous les jours de se voir condamné. Un projet de loi a été déposé pour réduire à de plus justes bornes l'exercice du droit de réponse, droit légitime et nécessaire, mais qu'il faut concilier avec la liberté de la presse.

ceux qui peuvent se plaindre d'un fait de publicité. Il n'a pas été créé pour fournir aux intéressés un moyen de défense contre des actes de juridiction. Quand une sentence correctionnelle ou criminelle atteint un condamné, il n'appartient pas à celui-ci d'imposer sa réponse au journal, recueil purement privé ni surtout bulletin officiel de la juridiction intéressée, qui a reproduit dans ses colonnes l'arrêt ou le jugement.

Pas davantage, ne saurait-il appartenir aujourd'hui à l'auteur dont une sentence épiscopale régulièrement formée a condamné les écrits, d'exiger l'insertion de sa réponse à la dite sentence dans la *Semaine religieuse* où elle a été publiée par ordre de l'évêque.

La juridiction ecclésiastique fait, en effet, partie intégrante et nécessaire des pratiques religieuses que la loi de séparation elle-même garantit sous le titre de liberté du culte. Sans doute, les sentences des évêques et des juridictions ecclésiastiques n'ont pas chez nous « la force exécutoire » ; l'autorité civile se désintéresse de leur observation, en sorte qu'elles ne s'imposent qu'à la conscience des fidèles. Mais la liberté du culte serait violée, si les ministres du culte ne pouvaient plus rendre de pareilles décisions, ou si, après les avoir rendues, ils ne pouvaient pas les porter librement à la connaissance des fidèles.

La Cour de Paris nous paraît avoir méconnu gravement cette distinction dans un récent arrêt (1).

Une petite revue intitulée *le Pèlerin de Marie* publiait des articles qui parurent à l'archevêque de Paris dangereux pour la foi. — Par une ordonnance rédigée en la forme régulière et traditionnelle, l'archevêque interdit la lecture de cette feuille à ses diocésains, et pour porter cette ordonnance à leur connaissance, il la fit publier dans sa *Semaine religieuse*. Le rédacteur du *Pèlerin de Marie* se prétendit lésé et réclama l'insertion de ses réponses dans la *Semaine religieuse*. Par deux arrêts, la Cour lui donna gain de cause.

Dans son dernier arrêt, la Cour reconnaissait le droit de

(1) Paris, 12 janvier 1912, *Rev. des Institutions cultuelles*, février 1912, p. 25.



l'archevêque de rendre une semblable ordonnance. Mais elle détachait de ce droit de juridiction celui de publier la sentence rendue. Que serait cependant une sentence secrète, une loi cachée à ceux qu'elle prétend obliger, une interdiction tue à ceux qu'elle prétend lier?

Il est vrai qu'après avoir, une première fois, admis le publiciste victime de la condamnation épiscopale à faire insérer sa réponse à l'ordonnance de l'archevêque (1), la Cour a senti le besoin de rectifier son tir. Dans son second arrêt, elle envisage la réponse comme adressée seulement au gérant de la *Semaine religieuse*, et ce n'est plus une réponse à l'ordonnance, mais simplement une réponse au commentaire dont le gérant de la *Semaine religieuse* avait accompagné la première lettre qu'il avait été condamné à insérer. La feinte est un peu grosse, pour qui prend la peine d'étudier les détails de la cause. Car le commentaire incriminé consistait dans cette affirmation, parfaitement exacte : « Le *Pèlerin de Marie* demeure proscrit et la lecture en est interdite dans le diocèse de Paris. » Et la réponse imposée par la Cour consistait, au contraire, dans cette affirmation mensongère : « *Le Pèlerin de Marie* n'est plus proscrit et la lecture en est permise dans le diocèse de Paris. »

Est-il possible de voir dans la première de ces formules un commentaire personnel du gérant et dans la seconde une réponse à ce commentaire? Tout lecteur impartial n'y verra-t-il pas un rappel de l'ordonnance et une contradiction directe opposée à l'ordonnance et une contradiction qui implique le mépris et la négation du droit de juridiction de l'archevêque (2)?

(1) Paris, 25 avril 1910.
(2) Cf. *Henri Taudière*, note sur l'arrêt précité de Paris, 12 janvier 1912.

E. — *Autres chefs de poursuites contre l'enseignement des ministres du culte.*

On n'en finirait pas, si l'on voulait relever dans les recueils de jurisprudence, tout ce qu'une malveillance ingénieuse peut tirer du droit commun, quand il s'agit des ministres du culte.

Nous nous bornerons à un seul exemple, mais il est suggestif :

Un curé de Meurthe-et-Moselle avait reproduit en *seize* exemplaires, au moyen du polycopiste, une note antérieurement publiée dans la *Semaine religieuse* de Nancy, puis il avait adressé chacune de ces seize copies, sous pli fermé, à chacun des seize conseillers municipaux de la commune.

La note ainsi copiée et envoyée à domicile était un avis de l'Evêque pour les membres catholiques des conseils municipaux et des bureaux de bienfaisance, avis relatif aux attributions de biens ecclésiastiques. Elle contenait naturellement une protestation contre la spoliation légale et des directions pratiques sur l'attitude des catholiques en cette conjoncture. Les conseillers municipaux s'en jugèrent offensés. Mais comment s'en venger ?

Il était malaisé de poursuivre la note elle-même, puisqu'on n'avait pas incriminé la *Semaine religieuse* qui l'avait publiée, ni les nombreux journaux politiques qui l'avaient reproduite. Il fallait trouver, pour que l'abbé fût puni comme il le méritait, un délit qui lui fût exclusivement personnel. Le problème paraissait compliqué. Mais, Dieu merci, comme le dit l'annotateur de la *Revue pénitentiaire* (1), l'arsenal de nos lois répressives est riche, et il suffit d'un coup d'œil exercé pour y découvrir deux délits au lieu d'un à la charge du curé. Il fut donc poursuivi et condamné, savoir : 1° à 5 francs d'amende pour avoir rendu public un *imprimé* sans qu'il portât le nom et le domicile de l'imprimeur (2) ; 2° à 16 francs d'amende pour avoir négligé de déposer à la mairie deux exemplaires de cet

(1) *Rev. pénitentiaire et de droit pénal,* nov. déc. 1911, p. 1087.
(2) Loi du 29 juillet 1881, art. 2.

imprimé afin qu'ils fussent versés dans les collections nationales (1).

Or, l'*imprimé*, c'était la copie seize fois reproduite au polycopiste par le curé lui-même ! Et la *publicité* donnée à ce prétendu imprimé, publicité nécessaire pour rendre obligatoires les prescriptions de la loi sur la presse, c'était l'envoi de ces seize copies *sous enveloppe fermée* à leurs destinataires !

Cette sentence ne mériterait qu'un sourire, si l'on pouvait la laisser pour compte au juge de simple police dont le zèle a manifestement cette fois dépassé l'intelligence. Mais la Cour de cassation en partage avec lui l'odieux,... ou le ridicule, et cela est moins pardonnable (2).

La séparation de l'Eglise et de l'Etat n'a pas tué tous les Homais.

(1) Loi du 29 juillet 1881, art. 3.
(2) Cass. crim., 18 nov. 1910, R. O. D. 1902, n° 138, p. 17 ; et la note de la *Revue pénitentiaire*.

P. Ravier du Magny.



Le « Voyage en Amérique »

M. Jules Lemaître ne se refuse décidément aucun plaisir. Est-ce qu'il n'annonce pas à ses auditeurs de la salle de Géographie qu'il va leur parler librement de René? Et il tient parole ! Pareille autorisation est rarement accordée aux écrivains dans les milieux catholiques et surtout ecclésiastiques. Comme on a chez nous très vif, le culte de la reconnaissance, on estime qu'il faut louer sans cesse l'auteur du *Génie du Christianisme* et ne le blâmer jamais. Il rendit à la cause catholique des services immenses, inappréciables que personne, certes, ne songe à nier. La cause historique est entendue. Osera-t-on demander seulement, que soit soumise à un examen un peu sérieux la valeur intrinsèque de l'apologétique sentimentale et esthétique inaugurée par le vicomte? Non, pas même cela. Mais M. Jules Lemaître accuse Chateaubriand d'avoir débuté dans la vie littéraire par un énorme mensonge en racontant à ses lecteurs un voyage qu'il n'avait jamais fait. La brillante entreprise de M. Jules Lemaître constitue pour nous tous comme une obligation morale d'étudier un cas très curieux, en même temps qu'elle semble nous fournir quelques garanties de liberté relative.

Il me paraît inutile de revenir sur les arguments d'ordre historique et géographique qui furent échangés — il n'y a pas très longtemps encore — au cours d'une discussion intéressante. Lisons ou relisons tout simplement le *Voyage en Amérique*, puis ne craignons pas de fixer sur le papier, qui par définition souffre tout, des impressions sincères.

Que les admirateurs de Chateaubriand, du reste, veuillent bien ne point trop s'indigner, ni se défier *à priori*. Il ne s'agit nullement de contester les mérites authentiques de l'illustre écrivain. L'auteur du *Voyage en Amérique* se révèle peintre admirable de savanes et lakiste, grand peintre non pas peut-être d'histoire, mais d'attitudes historiques, maître de cadences sonores et même écrivain comique. Il a une façon géniale de « poser sa phrase et de phraser sa pose » qui triomphe des plus légitimes défiances. Ah ! c'est un grand poète, en prose, en prose, hélas ! mais un grand poète. La jouissance est grande de murmurer à voix basse ou de se chanter à soi-même des paroles cadencées comme celles-ci : « Le ciel est pur sur ma tête, l'onde limpide sous mon canot qui fuit devant une légère brise... ici, c'est une forêt de cyprès dont on aperçoit les portiques sombres; là, c'est un bois léger d'érables où le soleil se joue comme à travers une dentelle. » — Les jeunes filles de mon hôte chantaient en s'accompagnant sur le piano, la musique de Pasiello et de Cimarosa, à la vue du désert, et quelquefois au murmure lointain d'une cataracte. Après avoir traversé des pays où il n'y avait pas trace d'habitants, j'apercevais l'enseigne d'une auberge qui pendait à une branche d'arbre sur le bord du chemin et que balançait le vent de la solitude... Ces grands tombeaux s'élèvent comme l'éternité dans la solitude (1). Le soir, les dindes sauvages se perchent sur les cimes des arbres les plus élevés ; le matin, elles font entendre du haut de ces arbres leur cri répété ; un peu après le lever du soleil, leurs clameurs cessent, et elles descendent dans les forêts. »

Il est évident qu'à vivre ces visions, Chateaubriand dut trouver d'intimes et bien délicates joies. Sans respect humain et en toute humilité d'esprit, nous les revivons à notre tour. A peine un léger scrupule trouble-t-il notre conscience littéraire. Vision rapide, sensation condensée ou métaphore à prétentions philosophiques, la phrase descriptive de Chateaubriand apporte toujours une caresse aux oreilles ou aux yeux.

(1) Ceci est un peu dans le style des quarante siècles qui contemplent, mais c'est intelligible, majestueux, harmonieux et même beau.

Exemple. « Voici le vent ; il court sur la cime des arbres ; il les secoue en passant sur ma tête. Maintenant, c'est comme le flot de la mer qui se brise tristement sur le rivage. » Par Sminthée-Apollon le dieu de l'harmonie, on se demande si, en récitant ces paroles mesurées, on ne vient pas de commettre quelque subtil péché de sensualité spirituelle. La phrase trop musicale de René, « ouvre tout le sensible ». Chateaubriand n'est pas seulement un génial peintre de paysages, il possède un très joli talent d'écrivain comique. Entendons-nous bien ; il ne s'agit pas de comprendre qu'une quelconque parenté d'esprit existe entre René et Molière. Comme tous les romantiques, ses prédécesseurs ou successeurs, il n'a pas un sens très vif du ridicule, ni une grande finesse psychologique. Ses larmes, ses attitudes pompeuses, ses vanteries, ses énormes ambitions témoignent qu'il avait perdu et bien perdu ce sens des délicatesses sociales qui était un des mérites éminents de notre France classique. Chateaubriand était comique à la façon d'un Téniers, non, à celle d'un Molière ou d'un Térence ; il ne perçoit que des couleurs, des habits, symboles historiques ou géographiques, des gestes, mais cela suffit au divertissement du lecteur : « Je trouvai dans cette grange une vingtaine de sauvages, hommes et femmes, barbouillés comme des sorciers, le corps demi-nu, les oreilles découpées, des plumes de corbeau sur la tête et des anneaux passés dans les narines. Un petit Français poudré et frisé comme autrefois, habit vert pomme, veste de droguet, jabot et manchettes de mousseline râclait un violon de poche et faisait danser Madelon Friquet à ces Iroquois. M. Violet, en me parlant des Indiens me disait toujours : *Ces Messieurs sauvages et ces dames sauvagesses.* Il se louait beaucoup de la légèreté de ses écoliers ; en effet, je n'ai jamais vu faire de telles gambades. M. Violet, tenant son petit violon entre son menton et sa poitrine accordait l'instrument fatal, il criait en iroquois : *A vos places !* et toute la troupe sautait comme une bande de démons. »

Quelle jolie scène pour cinématographe ! Et quel admirable modèle pour les historiens romantiques qui verront dans les annales des peuples une succession de tragédies, de mélodrames ou de vaudevilles !

Chateaubriand est encore comique, je voudrais qu'il fût permis de dire, à force d'encombrant égoïsme. Occupé uniquement de lui-même, René se... désintéresse des autres, de ses amis, de ses compatriotes, du genre humain tout entier, infiniment plus qu'on ne saurait l'imaginer et le dire. Une telle puissance de dédain rend faciles les trouvailles de mots et les rapprochements comiques. Chateaubriand dira des hommes d'Etat européens ses contemporains et ses émules. « Ceux qui ainsi que moi, ont vu le conquérant de l'Europe (Napoléon) et le législateur de l'Amérique, détournent aujourd'hui les yeux de la scène du monde ; quelques histrions qui font pleurer ou rire ne valent pas la peine d'être regardés. » Voilà ce qu'on peut appeler, si je ne me trompe, un envoi aux princes de la politique.

On pense bien que ces orgueilleuses dispositions d'esprit ne vont pas sans de très graves inconvénients. Il arrive que René fait rire ses lecteurs, mais sans le vouloir, sans s'en douter et à ses dépens. Avez-vous remarqué l'aventure extraordinaire et terrifiante qui lui advint sur les bords du Niagara ? Ces choses-là ne furent jamais vues que dans les déserts de l'Amérique ou chez les Teurs. Ecoutez : « Tandis que je me penchais pour regarder en bas, un serpent à sonnettes remua dans les buissons voisins ; le cheval s'effraye, recule en se cabrant et en approchant du gouffre. Je ne puis dégager mon bras des rênes, et le cheval toujours plus effarouché m'entraîne après lui. Déjà ses pieds de devant quittaient la terre et accroupi sur les bords de l'abîme, il ne s'y tenait plus que par la force des reins. C'en était fait de moi, lorsque l'animal, étonné lui-même du nouveau péril, fait un nouvel effort, s'abat en dedans par une pirouette et s'élance à dix pieds loin du bord. »

Sauvés mon Dieu, le cheval qui s'étonnait et le maître qui se montrait impavide dans le danger. Mais, dites-moi, hommes de sens rassis qui lisez ces lignes dramatiques, quelles sensations furent les vôtres, cependant que les pieds de devant du cheval quittaient la terre, et qu'accroupi sur le bord de l'abîme, il ne s'y tenait plus que par la force des reins ? René avait, d'ailleurs, couru d'autres dangers très graves sur la mer où le

Meschacebé vient déverser ses flots glorieux : « J'avais un abîme au-dessous de moi, et les requins pouvaient m'emporter un bras ou une jambe... les compagnons de ma témérité s'étaient accrochés à cette corde, et quand on nous attira au flanc du bâtiment, me trouvant à l'extrémité de la file ils pesaient sur moi de tout leur poids. C'en était fait de moi... on me hissa sur le pont à demi-mort. »

Ce sont là de bien terribles et de bien extraordinaires aventures !

Voici un épisode élégiaque qui remplira pour longtemps de mélancolie les âmes sensibles. M. le vicomte de Chateaubriand fit la rencontre, un jour, d'une triste vache étique que venaient de maltraiter trois colons, enfants du voisinage. La vache appartenait à une pauvre veuve indienne. M. de Chateaubriand ému s'en vint saluer la veuve, en pur onondagas, puis il caressa la vache en versant d'abondantes larmes. Qui donc, ces jours-ci, prétendait qu'on ne vit jamais pleurer René? Le fait littéraire est que sur les bords du Meschacébé, où les crocodiles répandent une odeur d'ambre, Chateaubriand versa des ruisseaux, des torrents, voire des cataractes de larmes. Peut-être avons-nous le tort très grave, aujourd'hui, de n'être point assez émus de cette douleur, qui appelle les palmes de la Société protectrice des animaux, mais il faut avouer qu'elle était au moins singulière. René prend soin d'avertir ses lecteurs qu'il s'attendrit sur la vache, non point parce qu'elle était, en effet, dans un état pitoyable, mais parce qu'il « y a de la douceur à pleurer sur des maux qui n'ont été pleurés de personne ». Enfin, vous comprenez, n'est-ce pas? M. le vicomte ne songe ni à la vache, ni à l'Indienne, il jouit de sa propre supériorité tout simplement.

Il trouve moyen, après cela, d'aggraver son cas romantique : « Mon hôtesse (la veuve indienne) me dit beaucoup de choses que je ne compris point et qui étaient sans doute des souhaits de prospérité pour l'étranger. S'ils n'ont pas été entendus du ciel, ce n'est pas la faute de celle qui priait, mais la faute de celui pour qui la prière était offerte; toutes les âmes n'ont pas une égale aptitude au bonheur, comme toutes les terres ne portent pas également des moissons. »

Il paraît que cette mélodramatique exhibition d'un pauvre moi, faisait pleurer nos grand'mères ; espérons qu'elle fera rire, un jour, nos arrière-neveux. Sans aucune sorte de crime littéraire ou autre, notre génération commence à sourire de tout l'attirail iroquois dont s'entoure notre voyageur. Il s'en va trouver le premier Sachem des Onondagas, et il découvre que le dit Sachem des Onondagas (remarquez la sonorité de ces syllabes) était un vieil Iroquois dans toute la rigueur du mot. Il retourne à *son ajoupa* (campement) où, après avoir bu dans une calebasse, il dort dans son manteau, au clair de lune, « cette compagne de la couche du voyageur n'ayant rien du moins que d'agréable ». Joignez que René ne resta pas moins de deux jours dans « le village des sauvages » envoyant en Europe plusieurs « lettres écrites du milieu des bois ». Elles ne furent point perdues, Dieu merci, comme le craignait leur illustre auteur, puisque nous avons le plaisir de les lire encore.

Avant le Sachem des Onondagas, Chateaubriand avait vu le Sachem des Américains qui avait nom Washington. Cela nous a valu un éloquent parallèle entre le fondateur de la grande république et Napoléon. A la fin de la page on lit le nom magique de Chateaubriand avec quelques titres et qualités. « Washington est descendu dans la tombe avant qu'un peu de bruit se fût attaché à mes pas ; j'ai passé devant lui comme l'être le plus inconnu ; il était dans tout son éclat et moi dans toute mon obscurité. Mon nom n'est peut-être pas demeuré un jour entier dans sa mémoire. Heureux, pourtant, que ses regards soient tombés sur moi ! Je m'en suis senti échauffé le reste de ma vie ; il y a une vertu dans le regard d'un grand homme.

J'ai vu depuis Bonaparte... »

Certes, le morceau a de l'allure, et entre les deux grands noms de Bonaparte et de Washington, le nom de Chateaubriand est magistralement placé. Mais le récit de ce dîner, en quelque façon historique, nous laisse comme une inquiétude. Du grand homme américain, Chateaubriand ne peut citer que ces mots : « Vell, vell, young man ! » La conversation roula tout entière sur la Révolution française, et notamment sur les clefs de la Bastille, jouets assez niais qu'on se distribuait

alors dans les deux mondes. Chateaubriand ne trouva donc au cours de ce festin mémorable aucune apostrophe foudroyante, aucune métaphore immortelle, aucune attitude olympienne, aucune prophétie révélatrice de son génie? C'est absolument invraisemblable et déconcertant.

Pour faire cesser les troubles littéraires de conscience que nous imposent les fantaisies du voyageur, il n'existe peut-être qu'un moyen : étudier — il n'y a pas lieu de dire à fond — les concepts plus ou moins explicites que se fait notre grand homme de ses devoirs d'historien véridique. On se rappelle peut-être, comment Huysmans entendait les voyages, et s'il vous plaît, les voyages scientifiques. Comme il pleuvait, l'envie lui prit un jour, d'aller à Londres. Il partit, acheta un guide au Galigani's Messenger, entra dans une bodéga pleine d'Anglais, y but du porto, dîna, en attendant le train, de mets anglais dans une taverne anglaise au milieu de têtes d'Anglais et, estimant qu'il avait vu l'Angleterre, revint chez lui.

S'il était vrai que l'auteur de tant de descriptions de savanes, de cataractes et d'indienneries n'eût jamais sérieusement visité l'Amérique, il faudrait bien rapprocher ses procédés historiques de ceux qui firent, un instant, la gloire de des Esseintes. Mais, en vérité, cet exercice littéraire est superflu. A lire avec un peu d'attention le *Voyage en Amérique* on se convainc sans aucune sorte de fatigue, que Chateaubriand ne voit pas les choses avec ses yeux, ainsi qu'il arrive au commun des touristes. Les hommes, les villes, les fleuves, les déserts, les montagnes, les lacs et les forêts lui apparaissent, soit à travers ses lectures, soit à travers les magnificences d'une imagination grandiose. Que vous importe dès lors qu'il ait vu ou qu'il n'ait pas vu le Niagara? Il suffit ou il doit vous suffire que vous, lecteur, vous ayez présentement sous les yeux de splendides métaphores et des mots qui tiennent lieu de musique. Entre l'éclatante beauté de ce style et le travail oculaire de M. le vicomte René de Chateaubriand, n'existent, je le crains, que de très problématiques et faibles rapports. Voyons, c'est lui-même qui nous incite à penser ainsi, et en cela, il prend soin assez adroitement de sa propre gloire. Quand un homme du XXe siècle lit le *Voyage en Amérique*, est-ce pour

se faire une idée exacte et complète du grand continent? N'est-ce pas plutôt pour jouir des trouvailles verbales qui ont pour auteur René? Que ses admirateurs et défenseurs ne nous accusent donc pas de méconnaître sa sincérité et d'outrager son honneur ; nous servons les intérêts bien compris de sa gloire qui est une gloire uniquement littéraire. Jamais homme ne fut moins apte que Chateaubriand à l'observation minutieuse des faits authentiques. Devant un spectacle, quel qu'il soit, ou loin de ce même spectacle, son imagination se met en branle puis se donne des fêtes dont le programme ne varie pas.

Il me semble qu'elles ne sont pas rares dans le *Voyage en Amérique*.

Observons humblement et écoutons René au moment où il débarque dans la baie de Chesapeake : « Après avoir quitté le vaisseau, je foulai le sol américain... » Vous pensez qu'à l'instar des autres voyageurs, celui-ci va regarder autour de lui, prendre des notes, appliquer aux hommes et aux choses du pays visité, toutes les forces vives de son attention? Ah ! que non pas ! Il fait choix d'abord d'une attitude convenable, c'est-à-dire, un peu majestueuse, et puis il aligne de magnifiques phrases : « Je restai quelque temps les bras croisés, promenant mes regards autour de moi dans un mélange de sentiments et d'idées que je ne pouvais débrouiller alors et que je ne pourrais peindre aujourd'hui. Ce continent, ignoré du reste du monde pendant toute la durée des temps anciens et pendant un grand nombre de siècles modernes ; les premières destinées sauvages de ce continent et ses secondes destinées depuis l'arrivée de Christophe Colomb ; la domination des monarchies de l'Europe ébranlée dans ce nouveau monde, une république d'un genre inconnu jusqu'alors, annonçant un changement dans l'esprit humain et dans l'ordre politique... un grand homme sortant à la fois du milieu des discordes et des déserts, les Etats-Unis renvoyant à la France à travers l'Océan, la révolution et la liberté que la France avait soutenues de ses armes; enfin, mes propres desseins... voilà les choses qui occupaient confusément mon esprit. »

Quelle avalanche de considérations ! quelle cataracte de haute philosophie ! Quel discours sur l'histoire universelle !

Mais assurément, un homme de génie comme notre René peut écrire cette page, sans avoir jamais vu la baie de Chesapeake. Elle fut peut-être écrite, rue du Bac, trente-six ans après l'historique voyage en Amérique.

Autre preuve que les souvenirs livresques et le travail de l'imagination rendent impossible le plus souvent le contact de l'esprit de René avec les réalités géographiques. Il avoue lui-même qu'il étudie l'Amérique, si j'ose dire, par intermédiaire et par intermédiaire livresque : « Immédiatement après la description de la Louisiane, viennent dans le manuscrit quelques extraits des voyages de Bartram que j'avais traduits avec assez de soin. A ces extraits sont entremêlées mes rectifications, mes observations, mes réflexions, mes additions, mes propres descriptions, à peu près comme les notes de M. Ramond à sa traduction du *Voyage de Coxe en Suisse.* Mais dans mon travail le tout est beaucoup plus enchevêtré : de sorte qu'il est presque impossible de séparer ce qui est de moi, de ce qui est de Bartram, ni souvent même de le reconnaître. »

C'est ainsi qu'on fait à Paris de la couleur locale américaine ; quelques souvenirs, beaucoup de Bartram et surtout un art consommé de trouver des métaphores et des cadences.

L'artifice livresque n'apparaît pas moins sensible dans d'autres pages du *Voyage d'Amérique* où Chateaubriand prend bien soin, cette fois, de ne pas citer son ou ses auteurs. Il a, par exemple, l'imagination et la mémoire pleine de Rousseau tandis qu'il compose son itinéraire américain. Comme Rousseau, il fait de la botanique, comme Rousseau il élabore des constitutions saugrenues, comme Rousseau il verse des larmes et s'attendrit sur lui-même, comme Rousseau il veut redevenir l'homme de la nature et de la liberté. Nous ne voyageons pas en Amérique, non, nous nous promenons sous la conduite de René dans l'île d'Utopie, l'île de Jean-Jacques. Il arrive ainsi que le lecteur déçu, voire quelque peu irrité, résiste mal à une furieuse envie d'interpeller le grand homme : « René, René, vous ne regardez même plus la savane, ni l'Ohio, ni les montagnes bleues, vous nous récitez de l'*Emile.* » Peut-être, en effet, tous les détails que donne Chateaubriand sur la pédagogie en usage chez les Indiens sont-ils rigoureusement

exacts. Mais pour qui se souvient d'*Emile*, la tentation de mettre en doute l'authenticité de toutes ces historiettes est, en quelque sorte, invincible. « Les enfants des sauvages n'ont ni caprices, ni humeurs parce qu'ils ne désirent que ce qu'ils savent pouvoir obtenir. S'il arrive à un enfant de pleurer pour quelque chose que sa mère n'a pas, on lui dit d'aller prendre cette chose où il l'a vue ; or, comme il n'est pas le plus fort et qu'il sent sa faiblesse, il oublie l'objet de sa convoitise. Les enfants indiens ne se querellent point, ne se battent point : ils ne sont ni bruyants, ni tracassiers, ni hargneux ; ils ont dans l'air je ne sais quoi de sérieux comme le bonheur, de noble comme l'indépendance. »

Emile a beau se barbouiller le visage de vermillon, s'attacher au nez un anneau et se couvrir la tête de plumes, nous le reconnaissons, sans peine, sous son accoutrement indien. Chateaubriand ne prend même pas la peine de démarquer Rousseau.

Ailleurs, il fait collaborer Rousseau et Montesquieu pour la plus grande gloire des Solons indiens. Le chapitre intitulé *Gouvernement* contient un certain nombre de titres et de sous-titres fort curieux et dont l'ensemble ne laisse pas d'être comique. Les Natchez : Despotisme dans l'état de nature. Les *Muscogulgues :* Monarchie limitée dans l'état de nature. Les Hurons et les Iroquois : République dans l'état de nature. L'idée n'est point banale ni trop raisonnable de transformer en professeurs de droit constitutionnel, les Séminoles et les Onondagas.

Ailleurs enfin, Chateaubriand emprunte à Buffon sa méthode scientifique et jusqu'à certaines formules littéraires. Il nous renseigne sur les orages d'Amérique, les castors, les ours, le cerf, l'orignal, le bison, le carcajou, les oiseaux et les serpents. Les œuvres de Buffon, de Bartram, de Rousseau et de Montesquieu, telles sont les véritables étapes du *Voyage en Amérique*.

Sur Chateaubriand voyageur, rien ne vaut, du reste, le témoignage de Chateaubriand lui même. « Parti, dit-il, pour être voyageur en Amérique, revenu pour être soldat en Europe, je ne fournis jusqu'au bout ni l'une, ni l'autre de ces car-

rières : un mauvais génie m'arracha le bâton et l'épée et me mit la plume à la main. »

« Mauvais génie » ne passe pas : la valeur des concepts stratégiques dus à M. de Chateaubriand est plus que contestable ; son incompétence de voyageur est certaine, alors que ses ennemis avérés reconnaissent tous l'éclatante supériorité de son style. L'ingrat maudit la plume qui seule lui a donné la gloire, qui seule, pouvait lui donner la gloire.

Enfin il laisse échapper dans une sorte de symphonie finale, le secret de son génie et l'explication de sa philosophie du voyageur. « Mais que me servait de me plaindre aux astres, immobiles témoins de mes destinées vagabondes? Un jour, leur regard ne se fatiguera plus à me poursuivre ; il se fixera sur mon tombeau. Maintenant, indifférent moi-même à mon sort, je ne demanderai pas à ces astres malins de l'incliner par une plus douce influence, ni de me rendre ce que le voyageur laisse de sa vie dans les lieux où il passe. »

Nous comprenons maintenant : la savane et les Peaux Rouges, les cataractes et les cabanes de Sachems, Washington et les Meschacébé n'ont qu'une importance secondaire. La grande et originale beauté de ce voyage en Amérique réside dans un conflit titanique qui avait éclaté on ne sait pas bien pourquoi, par exemple, entre les étoiles et René. Elles le poursuivent de leur haine à travers l'ancien et le nouveau monde. Eh bien, comme Vigny, plus tard ne répondra que par un froid silence au silence éternel de la Divinité, René ne se venge que par l'indifférence de cette persécution astrale.

Le *Voyage en Amérique*, c'est du lyrisme s'exprimant en une prose étincelante.

Abbé DELFOUR.



LE GÉNIE HÉBRAÏQUE
ET
VICTOR HUGO (1)

MONSEIGNEUR (2),
MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a quelques mois, nous lisions un livre qui nous a fort intéressé. Il nous intéressait doublement, et comme fils d'Israël et comme artiste. C'était *la Bible dans Victor Hugo* (3), par M. Claudius Grillet. M. Grillet que vous connaissez pour l'avoir entendu ici-même, l'an passé, n'a pas besoin de nos éloges. Des juges beaucoup plus autorisés que nous ont dit toute la valeur et tout le charme de son œuvre. Qu'il nous permette seulement de le remercier pour nous avoir donné, par les réflexions qu'il nous suggéra, l'idée de cette conférence. Si donc, Mesdames et Messieurs, nous réussissions à vous intéresser un peu aujourd'hui, c'est à M. l'abbé Grillet qu'en reviendra l'honneur.

L'israélite James Darmesteter a dit : « Victor Hugo est le plus biblique des génies modernes. » Assurément Darmesteter en qui revivait parfois l'éloquence des Nabis, était qua-

(1) Conférence faite aux Facultés catholiques de Lyon le 26 janvier 1912.
(2) Mgr Lavallée, recteur des Facultés.
(3) Vitte, éditeur, Lyon.

lifié pour porter un tel jugement. Cependant, nous nous permettrons de modifier légèrement sa phrase. Victor Hugo n'est pas le plus biblique des génies modernes, il en est le plus *hébraïque*. Permis à un Darmesteter, disciple de Renan, et pour qui les Prophètes sont seulement des poètes, permis à ce rationaliste d'appeler biblique un Victor Hugo. Pour nous, ce grand mot de *biblique* nous ne pouvons le profaner ainsi, car en lui c'est l'esprit de la Bible, tout l'esprit de la Bible qui nous apparaît. Et cet esprit n'est pas uniquement de l'homme. Il est aussi, il est surtout de Dieu.

Si la Bible est la Bible, c'est-à-dire le Livre, le Livre par excellence, c'est que la Lumière ineffable, terrible et douce de Iahvé, la traverse et d'un bout à l'autre l'illumine. Le plus grand des génies bibliques, français et modernes, alors, ce n'est pas Hugo : c'est Bossuet, l'incomparable, le magnifique Bossuet. C'est le génial orateur chrétien qui, dans ses *Sermons*, ses *Oraisons funèbres*, s'est imprégné de telle sorte du grandiose et saint lyrisme biblique que son style en est tout enflammé, tout vibrant, tout résonnant... Oui, les foudres du Sinaï et ce frémissement sacré secouant les Prophètes sous la Voix formidable d'Iahvé, la véritable inspiration biblique enfin, humaine et divine : voilà ce qu'on perçoit, ce qu'on ressent, ce qu'on entend dans le verbe de Bossuet.

Bossuet, parce qu'il était croyant, a saisi les deux aspects de la Bible. Victor Hugo n'en a saisi qu'un seul. Non pas que nous voulions dire que notre grand poète ait matérialisé la Bible : Victor Hugo ne fut jamais matérialiste. Seulement, sa religiosité à tendance panthéistique ne lui a point permis, sauf de rares exceptions, d'approcher du Saint des Saints, de l'orthodoxe Vérité.

Mais l'humain de la Bible, et ce que l'humain peut contenir de divin, l'élan, le lyrisme, l'enthousiasme, la soif de l'au-delà, Victor Hugo l'a senti et merveilleusement exprimé. « J'admire tout dans la Bible ! » écrit-il dans son *William Shakespeare*. Il admire, du moins, tout ce qu'il est capable d'admirer, c'est-à-dire tout ce qui est fraternel à son génie. Or ce génie, par certaines de ses tendances les plus profondes, est frère du génie hébreu.

La Bible, en effet, si elle est le livre de Dieu, est aussi le livre d'un peuple, le livre national d'Israël. A ce titre, elle exprime un esprit particulier, l'âme d'une race, son génie. C'est ce génie juif, génie de poésie splendide et passionnée, génie oriental fait de couleur, de magnificence, d'ardent, de frénétique lyrisme qui constitue le génie propre des prophètes en tant qu'ils appartiennent à une race, à une nation, en tant qu'ils sont des poètes.

Ce génie national, hébraïque, est la forme dans laquelle souffla, à de certains moments, l'Esprit d'Adonaï, le Génie éternel qui n'appartient à aucune race et à aucun temps.

Eh bien ! Victor Hugo, soit par un prodige d'assimilation, de plasticité intellectuelle, soit par de mystérieux atavismes, a retrouvé en plein XIXe siècle cette forme, ce génie propre des poètes juifs. Lui-même en avait conscience :

> Est-ce que par hasard grande haleine insensée
> Des prophètes, c'est toi qui troubles ma pensée?...
> L'Esprit fait ce qu'il veut. Je sens le souffle énorme
> Que sentit Elisée et qui le souleva.
> Et j'entends dans la nuit quelqu'un qui me dit : Va !

Sans doute en un génie comme Victor Hugo, la personnalité est complexe. Elle l'est en nous tous. Elle l'est particulièrement dans les hauts génies qui sont vraiment, pour employer une expression de Victor Hugo, des hommes-océans. En Hugo nous distinguons au moins (et il y en a bien d'autres !) quatre personnages. Il y a dans ce poète un conquérant, celui qui écrivait sur ses cahiers de classe : *je veux être Chateaubriand ou rien !* celui que hanta toute sa vie l'image épique de Napoléon :

> Toujours lui ! Lui partout ! Ou brûlante ou glacée
> Son image sans cesse ébranle ma pensée.
> Il verse à mon esprit le souffle créateur,
> Je tremble, et dans ma bouche abondent les paroles
> Quand son nom gigantesque entouré d'auréoles
> Se dresse dans mon vers de toute sa hauteur.

Il y a en Victor Hugo un burgrave féodal, il y a un Espagnol, un chevalier castillan, il y a un bourgeois, un bourgeois ayant les vertus bourgeoises : l'amour de la famille, des enfants, de

l'ordre et de l'économie ; en ayant aussi les défauts : la grosse vanité, le vulgaire anticléricalisme. M. Homais voisine chez ce poète avec Roland et le Cid, avec Hernani et Charles-Quint. Cela est assez original et ne se rencontre ni chez Chateaubriand, ni chez Byron, ni chez Lamartine... Et c'est M. Homais qui écrit l'*Ane*, le *Pape*, *Religion et religions*. Et même dans de pareilles œuvres, M. Homais n'oublie pas qu'il habite chez un grand poète, chez un empereur de l'Art, chez le maître des mots sonores et splendides, chez le magicien des rythmes et l'évocateur des images.

Laissons donc M. Homais. Oublions-le — et ne voyons que le frère d'Isaïe et d'Ezéchiel. Parmi toutes les faces du génie hugolien il nous plaît, pour le moment, de n'apercevoir que la face resplendissante et sombre tournée vers Jérusalem.

Le 2 novembre 1855, jour des morts, à Guernesey, à quoi songe le Poète? Quelle ville le fascine? Quels souvenirs le hantent? Paris sans doute, ce Paris qui l'acclama et dont la politique l'exile?... Ecoutez :

Je ne puis plus reprendre aujourd'hui dans la plaine
Mon sentier d'autrefois qui descend vers la Seine ;
Je ne puis plus aller où j'allais ; je ne puis
Pareil à la laveuse assise au bord du puits
Que m'accouder au bord de l'éternel abîme ;
Paris m'est éclipsé par l'énorme Solyme...
Si j'appelle Rouen, Villequier, Caudebec
Toute l'ombre me crie : Horeb ! Cédron ! Balbec !

C'est donc vers la Palestine, vers la Judée âpre et rutilante que de plus en plus, à mesure que l'âge avance et qu'il prend davantage conscience de lui-même se tourne Victor Hugo.

M. Grillet a fort bien remarqué combien l'exil fut favorable au poète, développa ses facultés de songe. Se recueillir, se chercher et se retrouver lui-même dans ses rêves ; la solitude, la concentration si nécessaires à l'artiste et que la gloire grandissante avec son tapage et ses fièvres menace de lui ravir : toutes ces choses Victor Hugo en bénéficiera amplement dans l'exil. « A la faveur de cette solitude, écrit M. Grillet, dont rien ne vient le distraire, la poésie spontanément éclôt dans

son âme. La nature des îles, avec ses vastes horizons, ses cieux profonds, ses récifs recueillis et souffrants que les flots ont sculpté en d'étranges formes, lui verse à profusion ses rêves. » « La solitude, dit Victor Hugo, dans les *Travailleurs de la mer*, dégage un certain degré d'égarement sublime... c'est la fumée du buisson ardent... Il en résulte Horeb... Jean à Pathmos... Ezéchiel sur le Kébar. »

Par la solitude, par ce tête à tête quotidien avec l'océan sauvage dont les hurlements, les déchaînements évoquent les catastrophes bibliques, les imprécations des prophètes, leurs lamentations furieuses ; et les visions de villes englouties ou foudroyées ; et les ouragans d'images ; par cette solitude et par cette nature farouche qui l'entourent, le génie de Victor Hugo devient non plus littérairement, superficiellement, comme dans les premières poésies, mais profondément, sincèrement, puissamment un génie oriental, un génie hébraïque.

Déjà dans les œuvres de jeunesse, si livresques, mais pleines de promesses, les *Odes et Ballades*, les *Orientales*, apparaît une tournure d'esprit qu'on a voulu appeler *romantique* et qui n'est, en partie, qu'une tournure d'esprit asiatique.

Il y a bien des choses dans le Romantisme. Il y a du bon et du mauvais. En tous cas ce par quoi le Romantisme est original, ce par quoi il a renouvelé une littérature qui s'épuisait, c'est par une infiltration dans notre esprit, d'esprit asiatique, infiltration non pas inconnue en France (songez à l'*Athalie* de Racine et à Bossuet !) mais qui jamais n'avait pris de telles proportions, n'avait coulé avec tant de force et tant de magnificence. Et c'est par la Bible, le Livre où revivent les vieilles civilisations orientales, c'est par la Bible étudiée en son pittoresque tantôt tragique, tantôt suave que l'antique Asie mystérieuse, dans le clair et logique esprit français s'infiltra et bientôt s'irrua, déborda...

Victor Hugo, plus que tout autre, était préparé à recevoir cette inondation. Le torrent asiatique charrié par la Bible féconda son esprit comme le Nil l'Egypte. Il ne fut pas noyé, détruit, enseveli parce que les images de l'Orient rencontrèrent toujours un fond latin, français, de clarté et de composition.

C'est par là, disons-le tout de suite, par la clarté et surtout par la composition que Victor Hugo, très heureusement, resta toujours un artiste latin, un poète français. Voyons maintenant ce qui fait de lui un poète hébraïque.

Quand, sortant de la lecture, non pas de Voltaire ou de Stendahl, mais de Racine par exemple, cette fleur exquise du génie classique, fleurant bon la délicate Athènes et la lumineuse France, nous ouvrons la Bible aux pages d'un Isaïe, d'un Ezéchiel ou de l'Apocalypse, il nous semble passer d'un rêve charmant, élégant, distingué, toujours noble, suprêmement aristocratique, doux dans la brutalité même, d'un rêve où montent, pures, polies, dans une demi-teinte, des formes parfaitement équilibrées, mesurées, il nous semble passer de ce rêve harmonieux à un songe terrible où des fresques grandioses, orageuses, se profilent sur des murs titanesques... Du monde latin, grec, français, nous sommes entrés dans le monde asiatique où les images s'entassent et se chevauchent comme les flores tropicales, où elles frémissent, hurlent et se lamentent comme les vagues démontées et les tempêtes, où elles étincellent, rougeoient, flamboient comme le Sinaï granitique sous les éclairs.

Dans la Bible, et particulièrement dans les Prophètes, l'Image est reine, l'Image violemment colorée, vivante, agissante, l'Image-Sensation, l'Image-Secousse. Oui, elles nous secouent les images des Prophètes, elles nous font vibrer, trembler de la tête aux talons ; elles nous émeuvent comme des personnes chéries ou détestées, sublimes ou effroyables.

Voulez-vous un exemple :

Sentence contre Babylone, vue par Isaïe, fils d'Amos.

« Elevez la bannière sur la haute montagne ! élevez la voix vers eux ! remuez la main et qu'on entre dans les portes des Magnifiques !... Il y a sur les montagnes un bruit de multitude pareil à celui d'un grand peuple ; un bruit éclatant, celui des royaumes, des nations assemblées... Hurlez ! car la journée d'Adonaï est proche ! Elle viendra comme une dévastation de la part du Tout-Puissant !... Voici, la journée du Seigneur vient ! Elle est cruelle, elle n'est que fureur et colère ardente pour réduire le pays en désolation. Les étoiles des cieux,

les astres même ne feront point luire leur clarté ! Le soleil s'obscurcira quand il se lèvera et la lune ne fera point resplendir sa lumière... Quiconque sera trouvé sera transpercé et quiconque s'y sera joint tombera par l'épée. Et leurs petits enfants seront écrasés devant leurs yeux, leurs maisons seront pillées et leurs femmes violées... Le peuple se précipitera en tumulte, parents contre parents et petits contre les grands. La terre est couverte de coursiers, de chars innombrables... Les roues des chars volent comme la tempête... »

Ecoutez maintenant Victor Hugo, et dites si le génie hébraïque avec ses images violentes et tumultueuses ne revit pas dans le poète français :

Mort ! l'homme va crouler sur l'homme en avalanche.
Mort ! l'humanité noire et l'humanité blanche,
Les grands et les petits, les tours et les fossés,
Vont se heurter ainsi que des flots insensés.
Temps futurs ! lutte, horreur, tas sanglants, foules viles.
Chaînes autour des camps, chaînes autour des villes,
Marches nocturnes, pas ténébreux, cris dans l'air ;
Les tentes sur les monts, les voiles sur la mer !
O vision ! chevaux aux croupes pommelées !
O tempêtes de chars et d'escadrons ! mêlées !
Nuages d'hommes, chocs, panaches, éperons !
Bouches ivres de bruit soufflant dans les clairons !

. . . .

O vengeance ! — Tuez ! Pourquoi ? Pour rien. Allez,
Ils tueront. Ils tueront, de carnage essoufflés,
Les grands dans les palais, les petits dans les bouges,
Et se proposeront, portant des urnes rouges,
D'emplir avec du sang le sépulcre sans fond.

. . . .

Tuez ! tuez ! — Au nord, au couchant, au midi,
Partout, cercle effroyable et sans cesse agrandi,
La bataille repaît mes yeux visionnaires (1).

Arrêtons-nous sur ce dernier vers :

La bataille repaît mes yeux visionnaires !

Il est caractéristique du génie hébreu et du génie hugolien. Sans doute le génie visionnaire, en un certain sens, est l'es-

(1) *Fin de Satan.*

sence de toute poésie. Cependant il est une certaine poésie, celle des Prophètes, de Shakespeare et de Victor Hugo qui mérite ce nom d'une façon spéciale, particulière. Cela se *sent* plutôt que cela ne se *définit.* Essayons pourtant.

La plupart des hommes de race latine, grecque et française et les poètes qui représentent le mieux l'esprit de ces races, Homère, Sophocle, Platon, Virgile, Fénelon, La Fontaine, Racine, reproduisent la réalité d'une façon raisonnable, je veux dire sans passion exagérée, sans frénésie, avec bon sens... Là — je songe à Racine et à La Fontaine — où ils sont le plus poètes, là où ils sont imagés, leurs images sont encore mesurées, raisonnables... Même dans les moments de passion, le vers ou la prose ne traduisent jamais ce déséquilibre, cette furie, ce par quoi la passion est la passion. Le vers de Racine dans les fureurs d'Hermione et de Phèdre, ne se brise pas, ne halète pas... C'est que les poètes classiques, ne sont pas des visionnaires et des intuitifs, mais des logiciens, des déductifs.

Déduction, intuition, ces deux petits mots nous donnent le secret du génie classique et du génie hébreu, du génie qui fait les raisonneurs et du génie qui fait les prophètes.

Oh ! nous le savons, en délimitant ainsi d'une façon précise ces deux génies différents, nous risquons de les resserrer, de les amoindrir. Car il est bien certain qu'il y a de l'intuition dans les classiques et que le génie d'Israël n'est pas tout entier dans ses prophètes et ses poètes. Nous savons tous qu'à côté des prophètes et des poètes juifs, il y a les logiciens subtils, sophistes même, qui vont des Talmudistes à Karl Marx. Il y a aussi les banquiers, — et les usuriers, hélas ! — les spéculateurs qui portent dans les affaires la spéculation et la subtilité talmudiques...

Mais, Mesdames et Messieurs, a-t-on jamais incarné l'âme d'une race, son âme essentielle, son âme éternelle en ses sophistes, ses banquiers et ses commerçants? Non, l'âme essentielle, l'âme éternelle d'une race vit en ses poètes, en ses artistes, en ses inspirés. L'âme de la Grèce n'est ni dans ses rhéteurs, ni dans ses marchands. Elle est dans Homère, dans Sophocle, dans Platon, dans Aristote. L'âme de la France elle n'est pas dans sa littérature de commerce, grivoise et porno-

graphique, elle n'est pas chez les anti-patriotes et la secte des délateurs, elle est dans Racine, dans Pascal, dans Bossuet et dans Jeanne d'Arc !

L'âme d'Israël, Messieurs, son âme géniale, originale, représentative, elle est dans ses Prophètes et dans ses Apôtres, dans Isaïe, dans Ezéchiel, dans saint Jean, dans saint Paul !...

Eh bien ! comparez ce génie hébreu d'Isaïe, d'Ezéchiel, de Jean, de Paul lui-même (de Paul qui est un logicien pourtant, mais un logicien dont la logique jaillit de l'intuition !) comparez ce génie hébreu au génie des classiques. Ce qui nous frappe à première vue n'est-ce pas, d'un côté, chez les classiques, la liaison parfaite des images et des raisonnements, leur enchaînement méthodique ; de l'autre, chez les Hébreux, cette montée, cette ruée de visions éclatant et tourbillonnant dans un apparent désordre... On dirait des jaillissements de flammes hors d'un volcan, flammes et laves tonnantes et ruisselantes, incandescentes de splendeur...

Le poète classique *déduit*, c'est-à-dire expose d'une façon détaillée et suivie des idées qui s'organisent par voie d'association logique dans son cerveau lucide. Il raisonne. Le raisonnement maîtrise l'inspiration ; car le poète classique se méfie de l'inconscient ou du subconscient que nous portons en nous. Il ne se laisse pas aller à l'inspiration. Il ne se soumet pas à l'Esprit du Rêve... Au contraire, le poète intuitif, avec délice ou avec terreur, *sent* l'Esprit pénétrer en lui. Ange ou démon, il se laisse envahir par son souffle. Il devient passif sous l'Inspiration. Et, dans une sorte d'extase, il *voit* alors par *intuition*, c'est-à-dire par une connaissance immédiate, sans aucun raisonnement, il *voit*, un flamboiement d'images dont il perçoit le sens intime, il *voit* comme on voit dans le rêve ou dans le cauchemar, de successives apparitions aux couleurs hallucinantes... Et vous comprenez, Mesdames et Messieurs, qu'une telle vision, surgissant soudainement des profondeurs de l'Esprit ou de notre être, ne saurait avoir ce calme, cette harmonie, cet enchaînement que nous admirons dans les classiques.

Des poètes hébreux, Isaïe, Ezéchiel, Daniel, saint Jean et des poètes comme Shakespeare, Victor Hugo, on peut dire ce

que Taine dit de Shakespeare (il y a plus d'un rapport entre le génie hébraïque et le génie anglais) : « Ils n'aperçoivent jamais les objets tranquillement. Toutes les forces de leur esprit se concentrent sur l'image ou sur l'idée présente. Il s'y enfonce et s'y absorbe. Auprès de ces génies on est comme au bord d'un gouffre ; l'eau tournoyante s'y précipite, engloutissant les objets qu'elle rencontre et ne les rend à la lumière que transformés et tordus. On s'arrête avec stupeur devant ces métaphores convulsives qui semblent écrites par une main fiévreuse dans une nuit de délire, qui ramassent en une demi-phrase une page d'idées et de peintures qui brûlent les yeux... » C'est le style du poète visionnaire que vient de décrire Taine, et c'est le style d'Ezéchiel et de l'Apocalypse, et c'est le style de Victor Hugo quand pour lui « *tout devient vision sous les ténébreux dômes et que les gouffres répètent aux gouffres : Josaphat.* » . . . .

Combien l'imagination de Victor Hugo est *visionnaire* et *apocalyptique*, je vous renvoie pour le savoir au livre de M. Grillet qui consacre à ce sujet un de ses chapitres les plus intéressants. J'insisterai seulement sur un des caractères communs à l'*Apocalypse* et d'une façon générale aux Prophètes et à Victor Hugo : *le cadre infini où les images se meuvent.* « Nous sommes ravis, dit M. Grillet, en des régions illimitées dont l'esprit cherche en vain à fixer les frontières : le Ciel, l'Enfer, l'Abîme. Le temps s'y distribue d'après des mesures d'éternité : les siècles et les millénaires voilà les unités effarantes qui remplacent nos jours et nos mois. »

Contempler les choses *sous la forme de l'éternité* (pour employer une formule de Spinoza) c'est la vision hébraïque et c'est la vision hugolienne. C'est à proprement parler la vision religieuse. Et si le catholicisme est la vérité intégrale, c'est précisément parce qu'il est la vérité universelle, éternelle. Ah ! quel beau poète catholique nous aurions eu en Victor Hugo si l'esprit du siècle, et peut-être la soif de la popularité, ne l'eussent entraîné loin de sa foi première ! Il eut été un merveilleux poète catholique précisément par les affinités de son génie avec le génie hébreu. Toutefois s'il ne fut qu'exceptionnellement (rappelez-vous l'admirable *Prière pour tous* et telle page

sur la *Passion*), s'il ne fut qu'exceptionnellement un poète catholique, il fut toujours, il devint de plus en plus, un poète religieux, un poète apocalyptique.

Dans ses plus belles pièces le sentiment du Divin et de l'Infini, l'émotion devant l'Eternel, l'aspiration vers Dieu, éclatent en strophes superbes... Lisez les poèmes vraiment apocalyptiques qui terminent la *Légende des siècles : Pleine mer, Plein ciel, Hors du temps, Abîme*. Lisez dans le poème : *Dieu*, le discours de l'Aigle :

J'ai dans mon œil hagard la lueur infinie,
Je suis le grand voyant et le grand inquiet.
J'étais près de Moïse alors qu'il s'écriait :
O soleil ! nourricier du monde ! Anachorète !
Seul au fond du grand ciel comme en une retraite !
Père de l'aube ! roi du jour ! maître du feu !
Ecarte tes rayons que je puisse voir Dieu...
. . . .
. . . . Moïse était seul sous la nue
Au fond resplendissait une face inconnue,
Et moi je regardai. La Face c'était Dieu.
. . . .
L'Infini sans figure au fond de tout séjourne.
Au-dessus du ciel bleu qui remue et qui tourne,
Où les chars des soleils vont, viennent et s'en vont
Est le ciel immobile, éternel et profond.
Là vit Dieu.

On songe à l'Apocalypse : « Après cela je regardai et je vis une porte ouverte dans le ciel... »

La poésie de Victor Hugo, elle aussi, est une porte d'or et de pierreries ouverte vers le ciel, un ciel sans doute voilé par des nuages d'hérésie, mais traversé quand même, à de certains moments, par des rayons sublimes...

Concret, visionnaire, apocalyptique, religieux, voilà, nous l'avons vu, les caractères du génie hugolien ; et ces caractères sont ceux-là même du génie hébreu. A tous ceux-là il nous faut en ajouter un autre, plus essentiellement juif encore : *le Messianisme*.

Victor Hugo est un génie messianique.

Le Messianisme est une espérance. C'est un désir. C'est le plus effréné désir qui jamais ait soulevé l'âme humaine : le

désir de la Voie, de la Vérité et de la Vie, de la Vie surabondante.

Quel peuple plus que le peuple juif fut le peuple de la grande espérance, du grand désir? Il fut le peuple élu, le peuple de Dieu, le peuple de la Vie. Et même, lorsque infidèle à sa tradition véritable et profonde, enfoncé par ses Pharisiens dans la Lettre, méconnaissant l'Esprit, il eut cloué — ô malheur et crime effroyable ! — la Vie, le Messie annoncé par ses Prophètes, le Saint d'Israël, sur une croix, bois infâme et désormais bois triomphal, même alors, déchu, maudit, dispersé, le peuple juif, le Juif-Errant marcha, marche toujours, à travers les désastres, les ignominies, les persécutions ou les richesses et les dominations, une espérance invincible dans le cœur, espérance, *messianisme charnel,* mais qui, nous en avons la certitude (certitude appuyée sur les Prophètes et sur saint Paul), un jour se changera en messianisme spirituel, en messianisme catholique !

Victor Hugo, comme les plus éloquents représentants du Judaïsme moderne, comme ces nabis de la Révolution et du Socialisme, les Ferdinand Lassalle, les Heine, les James Darmesteter qu'on pourrait appeler les faux Prophètes, Victor Hugo fut le Prophète de la Révolution, d'un vague socialisme, d'une ère de messianisme charnel, d'humanitarisme vaguement panthéistique, d'une cité terrestre d'universel embrassement, de la République des Etats-Unis du monde !

Derrière nous décroît le mal, noire masure.
Bientôt nous toucherons au port, le flot s'azure.
L'homme qu'en vain le deuil poursuit,
Ne verra plus tomber dans l'ombre sur sa tête
L'effroi, l'hiver, l'horreur, l'ouragan, la tempête,
Ces vomissements de la nuit.

Nous chasserons la guerre et le meurtre à coup d'aile ;
Et cette frémissante et candide hirondelle
Qui vole vers l'éternité,
L'espérance, adoptant notre maison amie,
Viendra faire son nid dans la gueule endormie
Du vieux monstre Fatalité.

Les peuples trouveront de nouveaux équilibres ;
Oui, l'aube naît, demain les âmes seront libres ;
Le jour est fait par le volcan ;
L'homme illuminera l'ombre qui l'environne ;
Et l'on verra, changeant l'esclavage en couronne,
Des fleurons sortir du carcan.

Et quand ces temps viendront, ô joie ! ô cieux paisibles !
Les astres aujourd'hui l'un pour l'autre terribles,
Se regarderont doucement,
Les globes s'aimeront comme l'homme et la femme ;
Et le même rayon qui traversera l'âme,
Traversera le firmament.

Les sphères vogueront avec le son des lyres
Au lieu des mondes noirs pleins d'horribles délires,
Qui rugissent vils et maudits,
On entendra chanter sous le feuillage sombre
Les édens enivrés, et l'on verra dans l'ombre
Resplendir les bleus paradis.

Dieu voudra. Tout à coup on verra les discordes,
La hache et son billot, les gibets et leurs cordes,
L'impur serpent des cieux banni,
Le sang, le cri, la haine, et l'ordure et la vase,
Se changer en amour et devenir extase
Sous un baiser de l'infini (1).

Enfin il est un dernier caractère du génie hugolien qui le rapproche du génie hébreu : le génie de la satire.

La satire en ce qu'elle comporte d'ironie, de sarcasme et d'imprécation, la grande satire lyrique, les Prophètes l'ont maniée au service du Vrai Dieu avec une maîtrise incomparable. Leur âme violente, passionnée pour la Justice, pour le règne de Iahvé, pour la gloire de leur peuple, du plus véhément amour passait aux plus saintes colères ; — et l'invective, la malédiction, la furieuse flagellation des vices ; et d'implacables ironies brûlant comme le fer rouge qui fait fumer la chair, s'élançaient de leurs lèvres frémissantes, allaient

(1) *Légende des siècles.*

frapper Babylone, les prêtres de Baal, l'aristocratie corrompue et les faux prophètes.

Ecoutez ces rugissements de lion de Juda :

« Malheur à la couronne d'orgueil des ivrognes d'Ephraïm ! s'écrie Isaïe. La splendeur de sa parure est une fleur qui tombe et ceux qui sont sur le sommet de la grasse vallée sont étourdis de vin.

« Voici : un fort et puissant homme vient de la part du Seigneur ressemblant à une tempête de grêle, à un tourbillon qui brise tout, à une tempête de grosses eaux débordées : de sa main il jettera *tout* par terre. La couronne d'orgueil des ivrognes d'Ephraïm sera foulée aux pieds. Et la splendeur de sa parure tombera... Le sacrificateur et le prophète chancellent dans la cervoise ; ils ont été engloutis par le vin ; ils chancellent dans la vision. »

Victor Hugo de même chancelle dans la vision quand la colère, la haine le prennent à la gorge, lui font vociférer les horribles insultes dont débordent *les Châtiments*...

Nous n'avons pas ici, à prendre parti pour ou contre Napoléon III. Restant sur le terrain de l'Art, nous dirons seulement que rarement depuis les prophètes hébreux le génie satirique s'était donné carrière avec une telle furie géniale.

Oui, à part certaines pièces des *Tragiques* de d'Aubigné, nous ne voyons rien hors de la Bible qui approche des *Châtiments*. Nous ne vous en lirons rien, Mesdames et Messieurs. Nous craindrions d'exciter dans cette enceinte des passions politiques qui doivent en être bannies. Nous ne sommes point encore assez loin des événements qui furent le prétexte des *Châtiments* pour pouvoir lire ces derniers en public sans risquer de provoquer d'autre mouvement qu'un mouvement d'admiration esthétique.

Et maintenant, arrivé à la fin de cette étude forcément très sommaire, il nous faut conclure.

Nous ne voulons nullement renfermer un génie comme celui de Victor Hugo (nous l'avons dit au début de cette conférence) dans le cadre judaïque. Le génie de Victor Hugo déborde tous les cadres. On pourrait faire une conférence sous ce titre : *Le génie espagnol et Victor Hugo*, même *le génie grec et Victor*

Hugo, car certaines pièces de Hugo sont de la plus sereine beauté classique.

Cependant, nous croyons que par son imagination visionnaire, apocalyptique et messianique, par son âme profondément religieuse, par sa vitalité puissante où la passion gronde toujours sourdement, Victor Hugo est vraiment le plus hébraïque des poètes modernes.

Il s'apparente à Isaïe, à Ezéchiel. Lui-même (qui était devenu spirite) se croyait la réincarnation d'un Prophète.

Mais que l'hébraïsme ne nous fasse pas oublier que par sa clarté, son amour de l'ordre, de la composition et de la pure syntaxe française, non moins que par son ardent patriotisme français, Victor Hugo est un maître de notre verbe, qu'il l'a fait chanter, rayonner, resplendir et superbement s'envoler à travers le monde sur une Gloire immortelle !

Fixons nos yeux sur cette Gloire, Mesdames et Messieurs ! N'apercevons qu'elle !

Elle est la Gloire de la France et la Gloire de la Beauté!

Paul LŒWENGARD.



REVUE DE THÉOLOGIE

I. Nous sommes heureux d'annoncer la récente apparition du tome III de l'*Histoire des Dogmes* (1), qui clôture le magnifique ouvrage de M. le chanoine Tixeront, doyen de la Faculté de théologie de Lyon. On sait que la précieuse collection, intitulée *Bibliothèque pour l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* éditée par Gabalda, avait réservé une place importante pour la vie intérieure de l'Eglise, et notamment pour sa vie intellectuelle et l'histoire de la Théologie; M. Tixeront s'était chargé de l'importante et difficile partie relative à l'*Antiquité chrétienne :* son œuvre comprend trois volumes, correspondants à trois périodes : période antérieure au concile de Nicée, période qui va de saint Athanase à la mort de saint Augustin (430), enfin période qui va jusqu'à la renaissance de Charlemagne inclusivement.

Les deux premiers volumes avaient été favorablement accueillis par tous ceux qui s'intéressent au progrès des études ecclésiastiques, comme le prouvent les éditions répétées et les diverses traductions exigées par les lecteurs; et leur magnifique succès s'explique non seulement parce qu'ils venaient combler une lacune regrettable, mais encore et surtout par l'impeccable érudition de leur auteur, son constant souci d'exactitude, d'objectivité, d'ordre et de clarté, et j'aime à ajouter, par sa rigoureuse orthodoxie en ces difficiles pro-

(1) *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, par J. TIXERONT, t. III, *La fin de l'âge patristique* (430-800), in-12 de 583 pages, Paris, J. Gabalda, 1912. Prix : 3 fr. 50.

blèmes — ceci n'est pas le moindre éloge à faire dans ces questions complexes et difficiles, dont plusieurs avaient été jusque-là mal étudiées, dans lesquelles il s'agit souvent de nuances ou de subtilités, pour lesquelles chaque mot doit être pesé, si l'on veut éviter l'erreur ou l'exagération et s'acheminer constamment par l'étroit sentier de la vérité. Il s'agit, en effet, de l'histoire des dogmes, de ce qu'il y a de plus précieux et de plus immuable dans l'Eglise ; or, en cette matière, les progrès, quoique indéniables, se font si insensiblement et d'une manière si continue, qu'il faut des teintes bien délicates et, en même temps, un coup de pinceau bien ferme pour distinguer et faire ressortir chaque tableau entre celui de la veille et celui du lendemain.

L'accueil fait aux deux premiers volumes est une garantie du succès qui attend le troisième. Il possède les mêmes qualités de méthode, d'exactitude et de clarté. C'est merveille de constater tout ce qu'il y a de faits et de doctrine dans ces 583 pages d'in-12 au texte resserré. Nous y voyons minutieusement traitées les longues controverses grecques du nestorianisme, de l'eutychianisme, du monothélisme, de l'hérésie iconoclaste ; en Occident, le semi-pélagianisme et l'adoptianisme. Tout cela est traité avec soin, les textes sont rigoureusement cités, les sources sont indiquées avec la bibliographie la plus récente, ce qui permet de contrôler les assertions et d'approfondir, au besoin, les questions débattues.

L'auteur ne se contente pas de suivre l'évolution des dogmes proprement dits, il traite également, quoique d'une façon plus succincte, ce qui touche à la vie morale, comme les sacrements, le culte des saints, les dévotions ; mais il ne faut pas s'en étonner ni oublier que la vie morale de l'Eglise est constamment guidée par sa foi, et qu'un des moyens de connaître la foi des siècles anciens est le plus souvent de consulter les usages de la vie pratique : *lex orandi, lex credendi.*

Un certain nombre de grands personnages apparaissent dans les controverses doctrinales, suscités par Dieu pour défendre son Eglise contre l'erreur : saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon, saint Isidore, saint Fulgence, Bède, saint Grégoire, saint Jean Damascène ; leur vie est brièvement racontée, leur

doctrine est soigneusement exposée, tandis que leur influence est caractérisée avec soin.

L'éminent auteur se montre d'une grande précision jusque dans les petits détails, mais il ne néglige pas pour cela les vues d'ensemble, si nécessaires pour orienter le lecteur ; il sait dessiner d'un main vigoureuse les cadres dans lesquels viendront se placer les multiples faits de l'histoire des dogmes ; son livre se termine par une conclusion très nette, d'autant plus intéressante à lire qu'elle est l'aboutissant de toutes les pages qui précèdent, et dont je veux citer quelques lignes : « Et cependant, au milieu de toutes ces discussions qui font naître de nouvelles formules, l'Eglise a conscience, au fond, de ne rien innover et de rester fidèle à l'enseignement premier dont elle a reçu le dépôt. » Et un peu plus loin : « C'est cette conviction qui donne à la parole des papes et des conciles tant de fermeté dans leurs décisions, qui les guide dans les éclaircissements dogmatiques qu'ils libellent, qui leur fait porter dans les questions les plus diverses la constante préoccupation de se rattacher à l'antiquité et de continuer la tradition. La tradition, c'est l'âme de l'Eglise, et, à raisonner d'une façon purement humaine, il serait déjà surprenant que, avec ce souci de lui rester fidèle, cette Eglise l'eût jamais reniée. »

C'est également le respect de la tradition, et le souci de lui rester fidèle qui est l'âme de l'ouvrage de M. Tixeront. Louons également le ton sérieux et digne dont il ne se départit jamais. Sans doute il serait superflu de signaler une pareille qualité en une telle sorte d'ouvrage, si l'expérience n'avait malheureusement montré que, même en d'aussi graves sujets, la tentation peut s'offrir de sacrifier au goût du persiflage, de l'ironie, de la plaisanterie vulgaire, défauts regrettables et choquants, même ou surtout quand ils s'allient à une érudition impeccable, à une connaissance profonde et sûre, à la véritable intuition historique.

Mais ici rien de semblable à craindre : on y trouve réunis toute l'érudition et la sage critique du savant, la précision et la justesse de terme du théologien, et en même temps le ton respectueux dont ne doit jamais se départir le croyant.

II. Le R. P. Pègues continue avec une régularité et une persévérance admirable son *Commentaire français littéral* de la *Somme théologique* (1) de saint Thomas d'Aquin; nous voulons signaler et recommander aujourd'hui les tomes V et VI, récemment parus.

Sans doute, nous dirons franchement que c'est en latin que saint Thomas doit être lu. Sa langue et son style se correspondent si parfaitement que toute traduction, si attentive soit-elle, le diminue et le rend moins intelligible. Ceux qui sont habitués à lire saint Thomas dans sa langue originale ne comprendront parfaitement la traduction qu'en se le retraduisant mentalement, et en invoquant intérieurement ces termes techniques de la philosophie scolastique, tous si riches de sens et en même temps si précis, tandis que leurs équivalents français apparaissent souvent vagues, imprécis, équivoques. Pour synthétiser l'impression que fait à un habitué de saint Thomas la lecture d'une traduction de ses œuvres, je ne saurais mieux la comparer qu'à un calcul d'arithmétique qui serait représenté en lettres au lieu de l'être en chiffres. Les mathématiciens préféreront toujours suivre leurs opérations avec ces signes merveilleux, intuitifs, que sont les chiffres, et c'est à les comprendre qu'il faudra toujours commencer par former les débutants, quand même cette initiation leur répugnerait quelque peu ; ils goûteront ensuite abondamment les fruits de leur peine.

Mais, tout ceci, c'est, je le reconnais, de la théorie. Le P. Pègues s'est mis en face de l'utilité pratique, et a voulu rendre accessible saint Thomas à ceux qui ignorent le latin ou qui l'ont oublié, et qui néanmoins veulent se rendre compte par eux-mêmes de ces trésors de doctrine qu'on leur dit renfermés dans la *Somme théologique*. Il s'est résolument mis à l'œuvre, avec la forte dose de patience que ses travaux antérieurs, notamment les sept gros volumes de l'édition de Capréolus (2),

(1) *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, par le R. P. Thomas PÈGUES, O. P., Maître en théologie, professeur de saint Thomas au Collège Angélique (Rome); 2 in-8 de 682 et 656 pages, Edouard Privat, Toulouse, 1911. Prix, 8 fr.

(2) JOHANNIS CAPREOLI : *Defensiones theologicæ divi Thomæ Aquinatis*, éd. PABAN et PÈGUES, 7 vol. in-4°, chez Alfred Cattier, Tours, 1900-1908.

avaient manifestée et développée, et, sans se décourager par le peu de succès des tentatives précédentes, il a essayé de faire mieux. Sa traduction est très littérale, mais accompagnée, diluée dans un commentaire, et, pour qu'on reconnût sans hésitation ce qui appartient au maître, je veux dire à saint Thomas, on a mis entre guillemets tout ce qui est traduit, le reste forme une glose qui fait admirablement corps avec le texte qu'elle explique.

Le P. Pègues a vécu dans l'intimité du Docteur angélique ; il en connaît toutes les œuvres, et fait appel à chaque instant aux autres productions qui expliquent la Somme, brève à dessein, notamment à ces admirables *Questions disputées*, où saint Thomas traite si complètement les problèmes les plus difficiles avant de les introduire, quelque peu étriqués sinon mutilés, dans les articles uniformes de la *Somme*. Par ce contact incessant avec le grand Docteur et son subtil commentateur Cajétan, le P. Pègues est arrivé à se faire une mentalité du moyen âge ; c'est de ce point de vue qu'il considère les problèmes, c'est de cette hauteur, j'allais dire de cet éloignement qu'il considère les discussions contemporaines qui arrivent jusqu'à lui légèrement atténuées, sinon déformées ; il ne regarde que les cimes, tant les contingences (1) apparaissent négligeables à celui qui a conscience d'avoir circonscrit l'absolu en ses formules définitives.

Le tome V contient les 29 dernières questions de la Iª Pars ; il renferme les deux traités : *Du premier homme* et *Du gouvernement divin.* Le tome VI commence la IIª Pars, consacrée à la morale, et contient les 21 premières questions, relatives à la *Béatitude* et aux *Actes humains*. Ceux qui liront ces traités pour la première fois seront surpris de constater combien est

(1) Ainsi le R. Père néglige par trop la bibliographie récente; et quand par hasard il cite un auteur, ce n'est pas toujours avec exactitude ; je n'en donnerai qu'un exemple : t. VI, p. 300, il attribue au P. GUILLERMIN, ancien doyen de l'Institut catholique de Toulouse, une opinion qui n'est pas du tout la sienne ou du moins qui n'est nullement développée et défendue à la référence indiquée (*Revue Thomiste*, 1901-1903). Je la vois par contre très clairement exposée et nettement défendue dans un traité tout récent de VAN DER MEERSCH, *Tractatus de divina Gratia*, Bruges, 1910, p. 253, qui n'est pas signalé.

fausse une idée assez souvent exprimée, qui représente saint Thomas comme le docteur du dogme, en laissant entendre une certaine infériorité de sa part relativement à la morale. Ceux qui expriment pareille théorie confondent la science morale avec la casuistique, et semblent croire que la morale est une suite des cas les plus nombreux et les plus variés possible, avec énumération des solutions qu'en ont données les auteurs réputés « graves ». Ils oublient le mot de Pascal, « qu'il est bien plus facile de trouver des moines que des raisons », boutade à laquelle saint Thomas aurait souscrit, mais sans mépriser les moines, il leur aurait demandé leurs raisons, ou aurait essayé de lui donner les siennes. C'est ce qu'il fait abondamment et excellemment dans ces traités généraux de morale, utilisant habilement ce que la philosophie grecque avait laissé de plus sage, et y ajoutant ce que la pensée chrétienne avait fourni de plus élevé.

Mais ce n'est point l'éloge de la *Somme théologique* que j'ai à faire, c'est l'éloge du nouveau commentaire, et je signalerai quelques points sur lesquels le P. Pègues s'est étendu plus longuement. La question de l'évolution est souvent abordée, p. 25-26, 29-31, 113, 215, 645 ; il va sans dire que, fidèle à sa méthode, le R. Père n'aborde pas la discussion des faits, il reste dans le domaine des simples possibilités. A propos d'évolution, noter p. 101, l'évolution de la pensée de saint Thomas, sur un point secondaire il est vrai : le mode de connaissance d'Adam avant sa chute; il y a divergence, donc évolution entre ce qu'il dit dans les *Sentences* ou les *Questions disputées De Veritate* et ce qu'il dit dans la *Somme* sur le miracle et sa cognoscibilité, p. 325-328, 335-340, 542-548. La question difficile de la prémotion physique est longuement et savamment traitée, p. 298-321, à propos de la question 105, a. 5, et l'on y revient au tome suivant, p. 299-305, à l'occasion de la question 9, a. 6, *ad tertium ;* les multiples discussions provoquées par la brève réponse de saint Thomas justifient parfaitement la longueur de ce commentaire, et empêchent d'y voir une digression.

Dans le tome VI, je signalerai p. 42-48, l'explication du péché véniel chez le juste, fait qui se constate, paraît-il, sept

fois le jour et qui est indubitable, mais qu'il faut expliquer scientifiquement, c'est-à-dire faire cadrer avec d'autres certitudes, notamment avec le fait que le juste, tout en péchant véniellement, est et reste ordonné à Dieu comme fin dernière. Il faut noter, p. 108-114, la question du volontarisme des scotistes à propos de l'acte qui constitue la béatitude, question qui a repris de l'actualité à cause des condamnations modernistes; ces condamnations ont donné aux théories intellectualistes de saint Thomas un surcroît de sécurité. Enfin à la question 19, a. 6 : « Si la volonté en accord avec la raison qui se trompe est bonne. », le R. Père traite avec l'ampleur voulue le problème du probabilisme, p. 570-583. Il se déclare probabilioriste en théorie, et il semble bien avoir pour lui la raison philosophique et l'autorité d'Innocent XI; mais il ajoute que la pratique n'est guère intéressée par la solution théorique que l'on adopte, et il se demande « si ce jeu du calcul des probabilités et de leur prééminence respective n'a pas été exagéré dans la pratique, et s'il ne serait pas à souhaiter qu'on revienne à l'antique simplicité de la morale catholique »; on ne saurait mieux dire. Je signale, en terminant, p. 574, le vrai sens d'un texte de saint Thomas : *Nemo ligatur nisi scientia praecepti* (*De Veritate*, q. 17, a. 3). Depuis saint Alphonse de Liguori, ce texte traîne dans tous les manuels de morale pour fonder le probabilisme, car on donne au mot *scientia* le sens strict qui inclut la certitude, tandis que le contexte indique clairement que ce mot doit être pris dans son acception la plus large, comme synonyme de connaissance. Certains contre-sens ont la vie dure, nous craignons, malgré tout, que celui-là ne vive encore longtemps.

Je signalerai quelques imperfections : t. V, p. 437, la question est ainsi formulée : « Si, parmi les démons, se trouve la prélature », ce dernier substantif a dans notre langue un sens trop restreint et trop ecclésiastique pour trouver sa place en enfer; t. V, p. 652 : « S'il est quelque chose, de la nourriture, qui se change en la vérité de la nature humaine », la traduction est inintelligible à force d'être littérale. T. VI, p. 245, dans le titre de l'article, il y a *être* pour *acte*, et la confusion est reproduite à la table des matières. Enfin t. VI, p. 573, dans

la proposition condamnée par Alexandre VIII, le mot *probabilissima* est rendu par « la plus extrêmement probable », c'est de l'exagération ou du pléonasme ; je comprends que l'on ne dise pas « la plus probable » puisque notre langue ne permet pas de distinguer le superlatif relatif et le comparatif, mais rien n'empêche d'employer le superlatif absolu et de dire « très probable » ou « extrêmement probable ».

A propos de superlatifs, je ferai remarquer que l'auteur était très porté à les prodiguer et à en abuser dans ses épithètes laudatives à l'adresse du Maître qu'il commente. Le dernier tome est entièrement exempt de ce défaut, choquant même pour les admirateurs ; le véritable éloge de saint Thomas consiste à le bien faire comprendre, à bien mettre en lumière ses idées, à montrer la cohérence et l'unité de sa doctrine, et le P. Pègues excelle trop dans cette œuvre pour avoir besoin de recourir à d'autres procédés.

III. Une autre œuvre de patience et d'érudition, quoique d'un tout autre genre, est le *Manuel complet et pratique de Théologie Pastorale au XXe siècle* (1), par M. le chanoine Poey de Bayonne. C'est un grand in-octavo de 690 pages que je présente et recommande aux lecteurs, en les avertissant que ce ne sera qu'un commencement, l'ouvrage comprendra trois volumes, consacrés à la *Mission doctrinale du Prêtre*, à sa *Mission sacerdotale*, à sa *Mission pastorale;* on ne saurait être plus complet. Il faut avoir foi dans ses confrères, en même temps que se sentir renseigné sur les sujets les plus divers, pour se lancer dans de pareilles publications.

Il faut, d'ailleurs, savoir gré à l'auteur d'avoir tenté de combler une lacune de notre littérature nationale ; sans doute certains seront-ils tentés, en lisant l'énumération d'auteurs de la page 9, de penser que notre pays peut supporter la comparaison, même sur ce point, avec tous les autres pays ; mais les nombreuses publications citées n'étudient, paraît-il, que

(1) *Manuel complet et pratique de Théologie pastorale au XXe siècle*, par P. Poey, chanoine honoraire de la cathédrale de Bayonne, t. I, *Mission doctrinale du prêtre*, in-8 de 670 pages, J. Soubiron, Montréjeau, 1911.

certains points du ministère paroissial, et demeurent nécessairement incomplètes.

Ce manuel, comme le porte son titre, a voulu être complet, et l'on y traite, successivement de la *Science ecclésiastique*, avec l'énumération des différentes branches de connaissances nécessaires ou du moins utiles au prêtre et les conseils que requièrent ces diverses études, de la *Prédication*, comprenant la prédication proprement dite et l'enseignement catéchistique, enfin des *Obstacles à la mission doctrinale* du prêtre, avec les remèdes qui y sont heureusement apportés.

Je signale également la louable intention d'être pratique ; elle se manifeste par les détails les plus précis, tels un chapitre sur la façon de prendre et de conserver les notes, des renseignements sur la bibliothèque du prêtre (1), sur la préparation du prône, la méthode historique pour le catéchisme, comment fonder une école libre, un Bulletin paroissial, un Cercle d'études, une Association des Pères de famille, etc. Tous ces renseignements réunis équivaudront à une bibliothèque entière.

L'auteur me permettra de lui faire remarquer cependant que son travail est tout de même un peu hâtif. Certains chapitres ressemblent à des articles de journaux, d'autres sont de simples extraits ou résumés d'un livre ou d'un article de revue. A côté d'utiles renseignements et de sages recommandations, il y en a de puériles, des choses qui se disent mais qui ne s'écrivent pas, en tout cas qui ne se lisent guère.

Les chapitres sont généralement suivis d'une bibliographie, ce qui est une bonne idée : quand on dispose d'un crédit très limité pour constituer et alimenter sa bibliothèque, on a besoin d'être guidé sur les publications qui paraissent, si nombreuses de nos jours et qui sont loin d'avoir la même valeur ; des renseignements bibliographiques sont donc très utiles, mais à condition de procéder avec une certaine méthode ; or, j'ai le regret de trouver une énumération de livres qui se succè-

(1) Ici une lacune que je n'explique pas ; il est parlé p. 251 d'une double bibliothèque, la bibliothèque personnelle et la bibliothèque circulante, et on ajoute : « Un mot sur chacun de ces deux genres de bibliothèque. » Or, j'ai beau regarder très attentivement, je ne vois rien qui se rapporte à la seconde.



dent au petit bonheur, sans ordre, donnant l'impression d'un catalogue de libraire d'occasion ; à l'appui de mon assertion, je crois devoir donner quelques exemples des inexactitudes ou des illogismes qui s'y trouvent. P. 86, à propos de la théologie dogmatique, pourquoi recommander la théologie des *Salmanticenses*, édition de Venise 1764, elle n'est pas pratique, et si l'on croit nécessaire cet énorme ouvrage, pourquoi ne pas signaler l'édition plus récente de Vivès? De même, recommander saint Thomas est une bonne œuvre, mais pourquoi ne signaler que l'édition « Léonine », qui n'est pas à la portée des bourses modestes, et qui est loin d'être terminée ; n'y aurait-il pas avantage à signaler quelque édition bon marché, suffisamment correcte? De même à propos d'apologétique, que d'excellentes productions récentes, et notamment la *Revue pratique d'apologétique*, étaient plus utiles à signaler que la plupart des livres que j'y vois et notamment que ceux qui sont inscrits sous la rubrique « apologie moderniste », et qu'il est bien regrettable d'indiquer, si l'on ne met aussi les réfutations qui en ont été faites. P. 54, une longue bibliographie relative à l'Ecriture sainte, mais qui n'est pas à jour. Le Dictionnaire de la Bible ne s'arrête pas au t. III, fasc. 1, il est presque terminé. Crampon est complet en sept volumes parus depuis 1904. Le manuel de Bacuez-Vigouroux n'a pas été « transformé par l'abbé Chernoviz », mais par l'abbé Brassac, pour les volumes III et IV, et édité chez Roger et Chernoviz. P. 57, il y a un paragraphe où sont signalés Loisy et Schanz, et on termine par cette qualification : « Excellents ouvrages catholiques » ; il est certain que cet éloge s'applique seulement à Schanz et non à tout le paragraphe, qui, d'ailleurs, est répété deux fois, mais bien des lecteurs se laisseront tromper, et croiront qu'on a réuni dans ce paragraphe ce qu'il y a de plus recommandable. Il y a bien des citations inutiles, des articles de Revue qui n'ont pas d'intérêt général, tandis que l'excellent Manuel classique de M. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, a été oublié.

P. 141, où il est question d'Histoire de l'Eglise, il serait difficile de reconnaître sous la vague dénomination Pusk-Hemner, le livre de Funk, traduit par l'abbé Hemmer; on m'attribue

une « Histoire de l'Eglise », tandis que le vrai titre est « Manuel d'histoire ecclésiastique ». M. Mourret devient Mounet, et l'Histoire de la Fondation de l'Eglise d'Albert Dufourcq devient « l'Histoire de la formation de l'Eglise par A. Dufour ».

On pourrait signaler nombre d'autres inexactitudes, ce que j'ai dit est plus que suffisant pour montrer que la prochaine édition aura besoin de sérieuses corrections. Mais l'idée qui a présidé à l'ouvrage est heureuse, et nous sommes sûr que le livre pourra rendre de réels services en réunissant ce qui est d'ordinaire dispersé et en mettant sous la main tout ce qui se rapporte au ministère pastoral.

V. Le livre de M. Vanderpol : « La guerre et le christianisme (1) » peut être présenté comme un livre d'actualité, puisque depuis plusieurs mois les bruits et les risques de guerre continuent d'impressionner l'opinion publique. L'opinion a donc besoin d'être éclairée sur le cas de conscience qui se pose et qui relève comme tous les autres, privés ou publics, de la théologie ; trop habituée ou trop portée à juger ces questions complexes et difficiles d'après des impressions, des sentiments de crainte ou d'espérance, l'opinion néglige trop les principes qui devraient seuls la guider. M. Vanderpol rend donc un vrai service en rappelant les vrais principes du Christianisme sur cette chose si terrible, mais si difficile à éviter complètement qu'est la guerre.

Sa solution est fort nette, elle réside en une distinction facile à comprendre et à retenir. Il combat la notion « de la Guerre-institution, de la guerre voie de droit entre les nations, de la guerre moyen de résoudre les conflits d'intérêts ou d'amour-propre qui s'élèvent entre les peuples » ; et avec saint Augustin, saint Thomas et tous les théologiens du moyen âge, il maintient que « la guerre (en dehors de la guerre dé-

(1) *La guerre devant le christianisme*, par A. VANDERPOL, licencié en droit, ingénieur des Arts et manufactures, Président de la Ligue des catholiques français pour la paix, in-16 de 280 pages, Tralin, Paris, 1912.



fensive) ne peut être admise que comme punition, comme répression d'une faute très grave, d'un crime commis par une nation vis-à-vis d'une autre nation ».

C'est cette doctrine scolastique de la guerre, que l'auteur expose avec soin, en s'appuyant sur nombre de témoignages autorisés. Mais avec une modestie digne d'éloges, il se défend de faire œuvre de théologien, et évite de trancher *ex cathedra* si cette doctrine, qui a toutes ses sympathies, mais qui n'a été l'objet d'aucune définition de l'Eglise est la meilleure et si les catholiques ont le devoir de l'embrasser.

Puisse la lecture de ce livre, qui se termine par la traduction française du traité *De jure belli* du grand théologien Victoria, faire réfléchir à ces redoutables problèmes, puisse-t-elle montrer que les théologiens scolastiques n'avaient pas négligé de les étudier et qu'ils les avaient discutés avec le soin consciencieux qu'ils apportaient à toutes leurs études; et puisse-t-elle faire connaître et embrasser par tous les solutions qu'ils avaient adoptées !

F. HEDDE.



REVUE PHILOSOPHIQUE

La seconde édition de l'ouvrage de M. Piat, sur la *Destinée*, ne sera pas moins bien accueillie que la première (1). Dans ces pages, écrites avec élégance, l'auteur étudie le problème de « l'Au-delà » ; toutes les considérations qu'il développe tendent à démontrer cette vérité : « il existe une autre vie ». Ce qu'il y a ici de particulier, c'est que l'auteur a borné ses moyens aux preuves tirées de la finalité : il s'en tient à la « philosophie des fins » et néglige la « philosophie des causes ». En d'autres termes, il insiste sur les exigences de la nature morale de l'homme, qui serait vraiment un être incomplet, un *être manqué*, si sa destinée se terminait avec la vie terrestre : « La morale, dit-il, est nécessaire à la vie présente : elle est la condition indispensable et de son progrès et de son maintien. D'un autre côté, la vie future est nécessaire à la morale.... Ainsi, la morale veut que nous soyons immortels, comme notre nature veut que nous soyons moraux. Vie humaine, vie morale, autre vie : trois idées qu'enchaîne une étroite finalité, trois idées qui ont entre elles une sorte de *corrélation organique* » (p. 236). Certes, cette doctrine est incontestable, et c'est ce qu'il y a de profondément vrai dans ce que l'on a appelé la « philosophie de l'action ». A ne considérer même que les aspirations de son cœur et les exigences de sa vie raisonnable, l'homme parcourt une série de fins particu-

(1) *La Destinée de l'homme*, par C. Piat, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris, 2e édition revue, VII-248 p. in-8. Paris, Alcan, 1912. Prix : 5 fr.



lières qui se rattachent logiquement à une fin dernière. Or, celle-ci est trompeuse, si elle ne s'identifie pas avec Dieu lui-même, qui est la Vérité et le Bien substantiels et vivants. C'est par là que débute la morale traditionnelle.

Mais nous aurions aimé que M. Piat n'eût pas négligé les preuves métaphysiques de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Tels et tels passages paraissent plutôt les infirmer, et il semble bien qu'elles ne suffisent pas à le convaincre. Nous retrouvons là une ancienne objection (p. 92), qui ne peut fonder un doute chez le psychologue qui a bien compris le caractère spirituel de l'intelligence et de la volonté. Et qu'importe que l'exercice de ces facultés, qui débordent l'espace et le temps, soit ralenti ou même suspendu par l'état des organes? Ce n'est là que le résultat de l'union présente de l'âme avec le corps. L'esprit qui vit en nous n'en est pas moins immatériel : il subsiste donc sans le corps ; en perdant le corps, il est privé sans doute de cet auxiliaire naturel, mais, d'autre part, il échappe à la servitude corporelle parfois si pesante.

La Collection, *Les grands philosophes*, que dirige M. Piat, vient de s'enrichir d'une monographie nouvelle (1). Elle a pour objet le philosophe juif dont l'influence fut si considérable au moyen âge, Maïmonide (1235-1304). M. Louis-Germain Lévy était l'un des auteurs les mieux indiqués pour traiter ce sujet. La tâche lui était d'autant plus agréable et facile que sa thèse de doctorat portait déjà sur *la métaphysique* du célèbre philosophe (1905). Il s'en est acquitté avec une érudition à laquelle tous rendront hommage. Ce qui nous intéresse surtout, c'est la philosophie même de Maïmonide. Or, telle qu'elle se dégage de cet exposé, elle n'est pas spiritualiste, malgré son caractère religieux. Disciple d'Aristote, mais interprétant la psychologie du Stagirite dans un sens plutôt sensualiste, Maïmonide dit que l'âme n'est pas une substance; elle ne serait qu'une activité unifiante (p. 97). Maïmonide n'en affirme pas moins le libre arbitre, qu'il regarde comme soustrait à l'organisme, de même que l'intel-

(1) *Maïmonide*, par Louis-Germain Lévy, docteur ès lettres, rabbin de l'Union libérale israélite. 248 p. in-8. Paris, Alcan, 1911. Prix : 5 fr.

ligence. Cette seconde affirmation est, en réalité, incompatible avec la première. Cette hésitation sur les principes du spiritualisme n'empêche pas Maïmonide de démontrer l'existence de Dieu, ni même d'affirmer la prescience divine, qu'il regarde comme compatible avec la liberté humaine. Mais, quand il s'agit de déterminer la connaissance que nous avons de Dieu, il semble n'admettre qu'une connaissance négative; la raison qu'il en donne, c'est qu'il n'y a rien de commun entre Dieu et la créature : ils ne sont pas dans un même genre. On répond très bien à cette objection, en montrant que la connaissance analogique que nous avons de Dieu, sans supposer rien de commun entre Dieu et nous, nous révèle cependant de réelles perfections divines. Il faut bien que les perfections des effets : vérité, bonté, intelligence, etc. soient positivement dans leur cause première et totale, qui les possède éminemment puisqu'elle les communique. Et Maïmonide lui-même, malgré telles et telles de ses déclarations favorables à l'agnosticisme, parle de Dieu, en plus d'un endroit, comme quelqu'un qui en a une connaissance positive. Cette contradiction, au moins apparente, s'explique par son intention de réagir contre l'anthropomorphisme de son temps : on allait jusqu'à prêter à la nature divine un corps et une figure humaine.

Une autre question très intéressante est touchée dans ce volume : c'est le messianisme. Mais la brièveté de cette revue ne nous permet pas maintenant de nous y arrêter. Disons seulement que le messianisme qu'imaginait Maïmonide et que semble caresser M. Lévy, c'est celui qui plaît à certains rationalistes. Ils espèrent que la terre deviendra, au terme de son évolution, une sorte de paradis terrestre ; alors, l'humanité, affinée par le savoir et la civilisation, serait parfaite. Au lieu de penser, avec Rousseau, que l'homme naît bon et que c'est la société qui le déprave, ils pensent plutôt que l'homme naît mauvais et que c'est l'évolution sociale qui le débarrassera de toutes ses tares. C'est à ce même idéal qu'aboutirait, par une autre voie, le positivisme de Spencer. De quelque part qu'on y arrive, c'est toujours le même espoir chimérique. Depuis la chute originelle, l'homme porte la guerre en lui-même ;

il ne changera pas de nature, et la lutte entre le bien et le mal recommencera avec chaque génération.

Avec M. Novicov, nous abordons la question vitale par excellence, si agitée de nos jours, celle des fondements de la morale (1). Il a cru voir une opposition radicale entre la morale telle qu'on l'entend généralement et l'intérêt ; or, comme le mobile de l'intérêt lui paraît, et avec raison, indispensable dans la vie humaine, il n'admet pas d'autre morale que celle de l'intérêt. Disons plus nettement encore qu'à ses yeux la morale s'identifie avec l'intérêt bien compris : « La morale et l'intérêt, dit-il, sont des termes complètement synonymes. Le but de ce livre est de démontrer cette proposition »... Il accentue la même pensée de la manière suivante : « Est morale toute action qui augmente la somme de jouissance de celui qui l'a commise (*sic*). Comme somme de jouissance et intérêt sont des termes équivalents, cela revient à dire : est morale toute action conforme à l'intérêt, est immorale toute action contraire à l'intérêt » (p. 7).

Il y a là des exagérations manifestes. M. Novicov en est venu à ce point par suite d'une réaction excessive contre la morale kantienne. On sait, en effet, que Kant oppose outre mesure la morale à l'intérêt, à ce point que tout motif intéressé serait étranger à la morale. Mais il n'est pas nécessaire, pour corriger la morale de Kant, de revenir au vieil utilitarisme, en l'accommodant d'une autre manière, comme l'a fait par exemple Spencer, qui accorde ensemble et finit par identifier l'égoïsme et l'altruisme. Le vérité est que l'intérêt, entendu au sens le plus vrai, le plus noble, rentre dans une morale irréprochable. Celle-ci lui fait une large place, sans jamais cependant lui donner la première ; le mobile suprême du bien ou de l'amour de Dieu n'exclut pas le mobile de l'intérêt, ni même celui du plaisir, mais il se les subordonne. D'ailleurs qui ne voit qu'il y a intérêt et intérêt, plaisir et plaisir, depuis les plus vulgaires jusqu'aux plus élevés ? Or, il appartient à chacun de s'intéresser aux causes les meil-

(1) *La morale et l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux*, par J. Novicov. 241 p. in-8. Paris, Alcan, 1912. Prix : 5 fr.

leures et d'ennoblir ses plaisirs de la même manière. Ils vont rejoindre ainsi la pratique même de la vertu. Celle-ci est parfaite lorsqu'elle fait pratiquer le bien avec facilité, promptitude et plaisir; le plaisir ou plutôt une joie supérieure récompense déjà la vertu et l'accompagne, quoiqu'elle n'ait pas d'autre mobile suprême que le bien moral. Tout cela est expliqué dans les traités de morale chrétienne. Elle seule est parfaite, accessible à tous ; les plus faibles peuvent y atteindre et les plus forts ne sauraient la dépasser; elle est tour à tour et sans jamais se démentir populaire et héroïque. M. Novicov le reconnaîtra, s'il veut bien tirer les dernières conséquences des bons éléments dont n'est pas dépourvue son étude intéressante et originale ; il viendra jusqu'au point même où nous a placés l'Evangile et corrigera ainsi les formules excessives qu'il s'était d'abord appliqué à justifier.

Nous ne sortons pas de la morale en ouvrant le livre de M. Louis Dugas sur le *Caractère* (1). Rien n'est plus complexe que le caractère : il y a tant d'éléments qui concourent à le former ! Avec le tempérament et les qualités héréditaires, il y a l'influence du milieu, l'éducation et surtout les habitudes parfaitement volontaires et réfléchies. Le vice ou la vertu, le plus souvent leur mélange dans des proportions inégales, donnent au caractère ses traits les plus essentiels. On comprend donc l'embarras des auteurs qui en traitent, surtout de ceux qui n'abordent ce sujet difficile que par son côté physiologique et sensible. M. Dugas n'est pas de ce nombre. Il a, en outre, le mérite de déclarer qu'il ne prétend pas résoudre le problème du caractère ; il apporte seulement, pour faciliter cette solution, sa part d'observations et de recherches. Il a essayé de montrer, par exemple, « en quel sens, le caractère est inné, en quel sens, acquis, en quel sens il est fatal, en quel sens, libre, en quel sens et jusqu'à quel point il se ramène à l'habitude ou au contraire suppose l'intégrité et l'indépendance du vouloir » (VIII). Tout en se formant un idéal du caractère, il ne cherche pas à l'imposer, ni même à le définir ;

(1) *L'éducation et le caractère*, par L. DUGAS, agrégé de philosophie, docteur ès lettres. 258 p. in-8. Paris, Alcan, 1912. Prix : 5 fr.

il sait bien que chacun s'en compose ou peut s'en composer un, selon ses préférences personnelles. Il se montre plutôt pessimiste quant à la possibilité de le réaliser ou du moins d'en être satisfait, si l'on y est parvenu. Cet idéal serait donc trompeur de quelque manière, puisqu'il laisserait des déceptions. Et n'est-ce pas déjà une preuve que l'idéal qu'il a en vue, si noble soit-il, n'est pas précisément le vrai? Il ne coïncide pas avec la perfection chrétienne, qui s'accommode à toutes les vocations et tous les états, sans jamais se démentir elle-même. Non, quoi qu'il dise, le véritable homme de caractère n'est pas celui qui « est à lui-même sa fin » (p. x). Il est moins encore celui qui, pour parvenir, se plie à toutes les circonstances et aux caprices coupables des maîtres du jour. Mais l'homme de caractère est le serviteur absolu du devoir, du bien et par conséquent de Dieu. Cette subordination généreuse, qui grandit singulièrement l'homme de caractère, lui vaut souvent bien des épreuves dans la vie présente : il suit *la voie douloureuse*. Cette expression chrétienne est employée ici par notre auteur lui-même. Mais qu'il veuille bien considérer l'immense différence qu'il y a entre la douleur fière et solitaire du stoïcien, et la douleur féconde et divinement consolée du chrétien.

Si notre société ne manquait pas d'hommes de caractère, M. Maxwell serait moins inquiet de l'avenir (1). Où allons-nous? Le train qui nous emporte accélère sa vitesse comme s'il descendait une pente rapide. Quelle sera la première station? Y aura-t-il même une station avant la catastrophe? Sans être pessimiste, il faut bien constater que l'instabilité est universelle : morale, religion, ordre économique, tout paraît menacé à la fois. M. Maxwell n'a pas de peine à le montrer. Toutefois, il aurait dû remarquer que si nos contemporains manquent si souvent à la religion et à la morale, celles-ci n'en sont point diminuées elles-mêmes : elles restent plus évidentes, plus impérieuses et plus nécessaires que jamais. Que parle-t-il de la décadence du catholicisme? Ce vieil édifice, qui lui semble ruineux et destiné à disparaître le premier, survivra à tant

(1) *Psychologie sociale contemporaine*, par J. Maxwell. VII-363 p. in-8. Paris, Alcan 1911. Prix : 6 fr.

de constructions prétentieuses et éphémères, qui en cachent aux regards peu attentifs la grande architecture. Ces mêmes dogmes qu'il reproche au catholicisme comme des causes de faiblesse et de ruine, expliquent sa vitalité inépuisable. Car il est faux que le vieux *Credo* ne convienne plus aux âmes contemporaines : elles meurent, au contraire, de ne pas le connaître assez et de ne pas en faire la lumière de leur vie et le fondement de toutes leurs espérances. On voit déjà dans quel camp se place notre auteur ; et il est inutile de relever ici les jugements qu'il porte sur le pouvoir pontifical, le rôle des ordres religieux, le modernisme et autres sujets qu'il a mal étudiés. Ne fait-il pas du cardinal Merry del Val un jésuite espagnol? Cette simple méprise, d'ailleurs sans conséquence, montre l'insuffisance de ses informations.

Une erreur particulièrement grave que nous devons relever est celle qui tient toute dans cette affirmation, proposée comme une thèse en tête d'un paragraphe : « Il n'y a pas de loi morale naturelle ». Il est trop clair ensuite que, si l'auteur excelle à montrer les dangers que court le société, il n'est pas de ceux qui nous apprendront à les conjurer. Au reste, il a bien observé les maux dont souffre la société et dont elle peut mourir : par exemple la « verbiculture », le syndicalisme révolutionnaire, l'antimilitarisme. Mais il fallait ajouter que si tous les liens sociaux menacent de se rompre, c'est parce que les liens religieux sont relâchés.

Il nous est plus agréable de signaler les jugements qu'il porte sur l'Université, dont il fait partie : « Je ferai, dit-il, une critique générale à notre Université ; elle a trop pris l'accent germanique. J'ai du respect pour la science d'outre-Rhin, la culture allemande est admirable, mais pourquoi vouloir étendre l'esprit français sur le lit de Procuste de l'âme teutonne? L'Allemand a ses qualités, qui ne sont pas les nôtres : sa culture a des lacunes. J'ai visité quelques universités germaines et j'ai été frappé, au point de vue médical, de l'infériorité pratique de leur enseignement... Le mal que je signale me paraît plus grand dans les facultés des lettres et des sciences que dans les autres. Les ouvrages des auteurs français étrangers à l'Institut actuel ou potentiel, sont dé-

daignés; les bibliographies savantes les ignorent, tandis qu'elles signalent la moindre ineptie publiée en Allemagne » (p. 90).

Les réflexions de l'auteur sur les phénomènes psychiques extraordinaires sont également intéressantes ; car il a étudié de très près ces phénomènes dans un ouvrage qui est fort répandu. Or, s'il n'admet pas l'existence des esprits, il semble disposé à admettre ce qui serait moins croyable encore : la *réincarnation des âmes*. De cette croyance il ferait la base de la nouvelle morale : « L'idée de la réincarnation, dit-il, je le confesse en toute sincérité, ne me paraît pas absurde, et j'y vois une certaine vraisemblance. C'est sur elle que j'appuierais mes conceptions morales » (p. 292). — Tant il est vrai qu'on ne peut sortir du christianisme, sans tomber tôt ou tard dans quelque superstition !

C'est d'une toute autre manière que le R. P. Belliot considère les questions sociales (1). Avec raison, il fonde l'économie sociale et politique sur la morale chrétienne. Son *Manuel* est divisé en trois parties : histoire — théorie — pratique. L'*histoire* comprend l'âge païen et l'âge chrétien ; elle est forcément abrégée et même incomplète, mais déjà toute pénétrée des principes qui sont développés dans la *théorie*. Celle-ci comprend quatre chapitres : la propriété, le capital, le travail, les écoles sociologiques. Ce dernier chapitre appartient plutôt à l'histoire contemporaine de la sociologie, et nous aurions aimé que l'auteur eût marqué la part qui revient à « l'Union de Fribourg » dans la création de l'école sociale catholique. Dans la troisième et dernière partie, l'auteur indique les maux et les remèdes. Les maux sont d'ordre religieux, moral politique, économique, etc. Les remèdes sont dans des institutions et des œuvres pénétrées de l'esprit chrétien, c'est-à-dire de justice et de charité. Il est à désirer que cet enseignement sociologique se vulgarise dans les écoles catholiques. Nous n'étonnerons pas l'auteur en lui disant qu'il doit s'attendre à des critiques venues de l'école économique libérale, dont son ouvrage est, en somme, une réfutation.

(1) *Manuel de sociologie catholique : Histoire, Théorie, Pratique*. 690 p. grand in-8. Paris, Lethielleux.

C'est également à la sociologie catholique qu'appartient l'ouvrage sur *le Modernisme social* (1). Sa nuance doctrinale ne se confond pas cependant avec celle de l'ouvrage précédent. D'ailleurs, nous sommes en présence d'une œuvre critique considérable et non plus d'un simple manuel d'enseignement. M. Fontaine est préoccupé surtout de dégager la sociologie catholique des périls qui proviennent des tendances vers une égalité chimérique, une liberté sans frein suffisant, une fraternité qui n'est pas celle de l'Evangile. De là « les faux dogmes du catholicisme social » qu'il s'attache à réfuter. Avec la même pénétration l'auteur critique « le collectivisme législatif et les démocrates chrétiens » ou bien ce que l'on a appelé le « socialisme chrétien ». Ces expressions prêtent évidemment à des équivoques, et il n'est pas bien sûr que l'auteur ait réussi à les dissiper toutes. Mais son ouvrage n'en est pas moins la digne continuation du précédent, *le Modernisme sociologique ;* il pourra prévenir ou même corriger plus d'un écart, et il mérite d'être sérieusement étudié par tous ceux que préoccupent justement les questions sociales, devenues si complexes à l'heure présente.

L'ouvrage de M. Laberthonnière est surtout une polémique avec M. Descoqs, au sujet du positivisme de « l'Action française » (2). Ne pouvant entrer dans ce débat, il nous suffira de marquer l'attitude que l'auteur entend justifier. Il estime que « le souci de faire triompher la religion terrestrement et temporellement, en la mêlant à la politique des partis, ne réussit qu'à en faire perdre le sens par une dénaturation profonde ». Et il ajoute : « Si c'est là un mal, et si ce mal, pour être souvent inconscient et ne pas toujours aller jusqu'au bout de lui-même, n'en produit pas moins des conséquences désastreuses, n'est-ce pas le devoir, en effet, de ceux qui en souffrent et qui en gémissent de le signaler le plus haut qu'ils peuvent, au risque d'ameuter contre eux d'implacables colères? » (p. 8).

(1) *Le Modernisme social. Décadence ou régénération*, par l'abbé J. FONTAINE. XII-488 p. in-8. Paris, Lethielleux. 3 fr. 50.

(2) *Positivisme et catholicisme à propos de « l'Action française »*, par L. LABERTHONNIÈRE, 430 p., in-16. Paris, Bloud, 1911. 3 fr. 50.

Le nom de M. Laberthonnière, avec celui de M. Maurice Blondel, est lié à la « philosophie de l'action ». Or, la thèse de M. Cremer a précisément pour objet cette philosophie (1). Il s'attache à l'exposer et à la justifier, mais sans aller jusqu'aux dernières conséquences qu'espèrent en tirer ses auteurs. C'est-à-dire que M. Cremer, en acceptant la philosophie de l'action comme une philosophie religieuse et une apologétique très efficace, n'en déduit pas la légitimité et la nécessité du catholicisme. Il s'arrête plutôt au protestantisme, qui satisfait mieux, selon lui, les aspirations de la nature humaine et les exigences de « l'action ». Et peut-être que cet exemple suffirait à montrer que la philosophie de l'action doit être complétée par une métaphysique, une philosophie objective, et que l'apologétique nouvelle qui est née de la philosophie de l'action, doit bien se garder de négliger l'ancienne apologétique, celle qui se fonde principalement sur la révélation extérieure, la prophétie et les miracles. Etant donnée la religion que professe M. Cremer, on ne s'étonnera pas de trouver dans cet ouvrage telles propositions auxquelles ne souscriraient pas M. Laberthonnière ni M. Maurice Blondel. Il ne faudrait donc pas juger de la « philosophie de l'action » par cet exposé, d'ailleurs aussi remarquable que sincère.

Le regretté Ferdinand Brunetière s'est occupé, lui aussi, d'apologétique, et il a rendu de véritables services à la cause catholique. Par exemple, il a fait valoir contre le protestantisme des arguments qui étaient opportuns hier et qui vaudront toujours. Il y a beaucoup à glaner dans ses *Discours de combat*, auxquels s'ajoutent maintenant ses *Lettres de combat*, qu'une main pieuse a recueillies parmi ses écrits déjà publiés, mais épars (2). Certes, l'apologétique de M. Brunetière n'était pas sans défaut ; elle péchait par des lacunes et même des er-

(1) *Le problème religieux dans la philosophie de l'action*, par Th. CREMER, pasteur de l'église réformée. Préface de M. Victor Delbos, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne. XIII-112 p., in-8. Paris, Alcan, 1912. Prix : 3 fr.

(2) *Lettres de combat*, de Ferdinand BRUNETIÈRE, de l'Académie française (recueillies et publiées par M. Albert Chérel), 260 p. in-16. Paris, Perrin, 1912. Prix : 3 fr. 50.

reurs philosophiques, qu'il s'appliquait à réparer chaque jour. Revenu de loin à la foi catholique, il poursuivait généreusement sa marche, « se laissant faire par la vérité ». Ce fut l'un de ses mérites de démontrer, avec une force nouvelle, que la question religieuse est au fond de toutes les autres. Il le rappelait en ces termes dans une lettre à M. l'abbé Picard, l'auteur d'un beau livre sur *la Transcendance de Jésus-Christ :* « Ce fait, écrivait-il, a éclaté, même aux yeux des plus prévenus, qu'on ne pouvait traiter un peu profondément aucune des questions qui se rapportent au christianisme sans aborder ou soulever tous les problèmes de l'heure présente, en quelque temps que tombe et que l'on vive cette heure. La question religieuse est au fond ou, pour ainsi dire, à la base de toutes les autres, et il n'y a qu'une question religieuse, qui est précisément celle de la « transcendance du christianisme ».

C'est un autre disparu que nous rappelle l'ouvrage dont il nous reste à parler (1). Jules Tannery (1848-1910), fut un beau caractère et un vrai savant. M. Borel a retracé en quelques pages, qui respirent une admiration sincère et une profonde amitié, cette vie si laborieuse de professeur et de savant, consacrée en grande partie à l'enseignement des mathématiques à l'Ecole normale. Le présent volume réunit seulement ceux des écrits de Jules Tannery qui ont paru à l'éditeur intéresser la philosophie. En réalité, ils intéressent surtout la logique des mathématiques et la méthode à observer dans l'enseignement des sciences. Or il ne faut pas oublier que la philosophie atteint plus haut et jusqu'aux suprêmes réalités qui échappent au nombre et à la mesure ; ou bien, si elle s'occupe de ce qui tombe sous le nombre et la mesure, ce n'est pas sous ce rapport qu'elle le considère : elle y cherche l'être même, la nature, la cause, la substance, la fin, et ce qu'il y a d'excellent entre toutes ces choses, la pensée et la moralité.

Les différents éléments que réunit ce volume offrent donc un intérêt très inégal au psychologue et au métaphysicien.

(1) *Science et philosophie*, par Jules TANNERY, avec une notice par Emile Borel, professeur à la Sorbonne, sous-directeur de l'Ecole normale supérieure, XVI-336 p. in-16. Paris, Alcan, 1912. Prix : 3 fr. 50.



Les pages qui plairont le plus au psychologue seront sans doute celles qui concernent la psychophysique. Tannery s'y montre défavorable à la loi dite de Fechner et, en général, aux prétentions des psychophysiciens. Il écrivait, à propos de la thèse de M. Foucault (1901) : « La psychophysique, conçue comme une *science exacte de l'âme et du corps*, a donné de grandes espérances à son fondateur, et peut-être à quelques autres personnes. En reste-t-il quelque chose aujourd'hui? C'est ce qu'il n'est pas très facile de décider, après la lecture du consciencieux travail que M. Foucault vient de consacrer à l'histoire de cette curieuse tentative. Il n'en reste peut-être rien, au point de vue philosophique, et il semble que ce soit là l'opinion des philosophes... » (p. 144). Telles pages de ce chapitre sont d'une critique exquise ; elles feront les délices de ceux qui ont toujours regardé la mesure des sensations comme chimérique.

Par contre, Tannery s'est montré plutôt favorable à la logistique, c'est-à-dire à l'application de la notation algébrique à la logique et à tous les concepts dont elle s'occupe. Mais il y a là une inconséquence. Car si les nombres et l'algèbre ne peuvent s'appliquer aux sensations pour les définir et en raconter l'histoire, comment la notation algébrique réussirait-elle mieux à définir les concepts, les idées, à montrer tous leurs agencements, à exprimer tous les raisonnements, déductifs ou inductifs? Il faudrait, pour cela, que la notation algébrique cessât d'être algébrique, et devînt un système complet de signes, comme le langage parlé ou écrit. Mais le langage, avec la pensée, déborde l'algèbre de toutes parts, de même que nos idées exprimées par le langage, débordent le nombre, la quantité, pour s'étendre à toutes les formes de l'être et du connaître, du sentir et du vouloir.

Elie BLANC.



BIBLIOGRAPHIE

The American Catholic Encyclopedia. An international work of reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. 15 volumes in-4°, de 800 pages chacun. — Vol. VIII, IX. — (*Infamy-Lapparent, Laprade-Mass*). — New-York, R. Appleton Company, 1910-1911. — *Prix :* 500 fr., avec une reliure solide et soignée.

D'après le plan que nous nous sommes tracé dans notre dernier compte rendu (1), nous allons voir, avec les volumes VIII et IX, comment on étudie l'histoire chez les catholiques américains.

Nous n'étonnerons certainement personne en disant que les saints et les institutions de charité sont le plus grand honneur de l'humanité ; puis on nous permettra bien ici d'attacher à l'histoire de l'Eglise une importance spéciale ; nous verrons ensuite ce qu'il y a lieu de dire des sujets d'histoire profane dont traitent ces deux volumes.

Le Roi des Saints, JÉSUS lui-même, a sa place au VIII[e] volume. On lui consacre vingt-deux colonnes et on a eu l'heureuse idée de grouper là, en une seule planche occupant une page entière, vingt portraits du Sauveur des hommes, depuis celui du troisième siècle trouvé aux Catacombes jusqu'à de plus récents dus à de grands artistes. Mais le travail du R. P. Maas est incomparablement plus intéressant que ces souvenirs artistiques. D'abord les notions historiques sur le nom de *Jésus* et sur celui de *Christ* sont précieuses. Puis l'exposé des sources païennes, des sources juives et des sources chrétiennes de la vie de Jésus, conduisent l'auteur à déclarer que non seulement l'historicité de l'existence du personnage, mais aussi

(1) Voir *Université Catholique* du 15 juillet 1911, p. 395.

celle des principaux événements de sa vie ne peuvent faire aucun doute. Quant à la chronologie de cette carrière si importante, il faut établir une différence entre les grandes lignes, ce que l'auteur appelle la « Chronologie absolue » (laquelle s'établit « avec plus ou moins de probabilité » pour la naissance, le commencement de la vie publique, l'année et le jour de la mort), et les nombreux détails qui donnent lieu à d'assez notables divergences concernant la « chronologie relative ». Le P. Maas procède en tout cela avec beaucoup de méthode et une clarté parfaite. Il connaît les difficultés, les mentionne loyalement et propose des solutions auxquelles on se rallie volontiers. Enfin son étude sur « le Caractère de Jésus », pour condensée qu'elle soit, nous présente les principaux aspects dont la considération même simplement rationnelle, à plus forte raison quand la foi s'y ajoute, nous porte à reconnaître et à adorer l'Homme-Dieu.

Le nombre des saints étudiés dans ces deux volumes de l'Encyclopédie catholique s'élève à plus de cent soixante-dix. Plusieurs arrêtent spécialement notre attention puisqu'ils sont français : sainte Jeanne de Chantal, le Bienheureux Jean-Marie-Baptiste (et non Jean-Baptiste-Marie) Vianney, la Bienheureuse Jeanne d'Arc, saint Jean-Baptiste de la Salle (dont la grande œuvre en outre est aussi étudiée au mot *Institut* des Frères des Ecoles chrétiennes, de ce même vol. VIII), saint Jean-François Régis et, au vol. IX, le vénérable Libermann, fondateur de la Congrégation de l'Immaculé Cœur de Marie dans laquelle s'inséra bientôt celle dite du Saint-Esprit, la Bienheureuse Marguerite-Marie, notre grand saint Louis, le Bienheureux Louis-Marie Grignon de Montfort et quelques autres moins remarquables peut-être, mais chers aussi à notre piété. Parmi les signataires de ces articles, nous ne discernons comme Français que M. Georges Goyau pour saint Louis, le R. P. Poulain pour Grignon de Montfort et le Frère Paul-Joseph pour l'Institut de saint-Jean-Baptiste de la Salle. Mais cette circonstance n'est pas pour nous déplaire ; nous ne pouvons vraiment que nous réjouir de voir nos saints de France connus et appréciés ailleurs que chez nous. Quel bonheur n'éprouvons-nous pas en particulier à voir que cette belle langue anglaise glorifie si magnifiquement notre incomparable Jeanne d'Arc !

Il n'y aurait rien de surprenant à ce que ce bel article de huit colonnes consacré ici à cette grande mémoire par le P. Thurston, S. J., ait contribué à la formation du Comité qui lance actuellement une souscription populaire pour l'érection, à New-York,

d'un monument à Jeanne d'Arc. « *En rendant hommage à la mémoire de Jeanne d'Arc, dit ce comité, nous honorons une des plus nobles femmes et une des plus grandes manifestations de patriotisme qui soient dans l'histoire du monde. Sa renommée n'est point confinée dans les frontières de sa terre natale ; elle est universelle, et tous ceux qui veulent rendre hommage à un type de femme glorieux et pur ne sauraient trouver d'occasion plus belle que celle-ci.* »

On aurait dû seulement insérer en meilleure place, c'est-à-dire au milieu même ou vers la fin de l'article, très bien illustré, concernant notre héroïne, la page spéciale où se trouvent reproduites les plus belles œuvres de Schäfer, d'Ingres et de Lenepveu. A la place où elle se trouve, elle risque fort de passer inaperçue. Ne pourrait-on remédier à cet inconvénient dans les reliures ultérieures? Souhaitons aussi que de prochaines éditions de l'« *American Catholic Encyclopedia* » aient lieu bientôt pour qu'on y puisse compléter la bibliographie par la mention du travail si consciencieux de M. Hanotaux sur Jeanne d'Arc. Le beau livre de l'éminent académicien contribuera sûrement à procurer l'union si désirable, une sorte de communion de tous les Français dans ce glorieux et si noble souvenir.

Glorieux et patriotique souvenir également que celui de ce jeune chanoine de Reims qui « à force de prudence, d'humilité et de courage invincible » mène à bien, de 1680 à 1719, l'important Institut des Frères des Ecoles chrétiennes. Pourquoi faut-il que l'Œuvre si française de Saint-Jean-Baptiste de la Salle continue désormais de prospérer surtout hors de chez nous? Les articles qui lui sont ici consacrés montrent jusqu'à quel point on sait l'apprécier spécialement aux Etats-Unis.

Ce nous est un plaisir aussi de constater comment on y vénère notre saint curé d'Ars. Mais pourquoi lui avoir refusé, comme à saint François de Sales, ou n'avoir pas pensé à lui accorder une illustration, une petite place pour son portrait? Serait-ce parce qu'on dit que le *facies* du curé d'Ars rappelle celui de Voltaire?! (1)

Hâtons-nous de dire que sous ce rapport, au vol. IX, nous som-

(1) A la date où nous corrigeons les épreuves de cet article, nous venons d'être mis en possession d'une photographie qui fut prise quelques heures après la mort du saint Curé (de son vivant, il n'avait jamais voulu poser devant l'appareil — incapable à cette époque de donner les instantanés), et qui, au dire d'un vénérable Pèlerin d'Ars en 1856, reproduit parfaitement les traits de l'homme de Dieu.



mes amplement dédommagés avec l'article consacré à saint Louis et accompagné de l'excellente reproduction de quatre œuvres délicieuses, où se trouve comme résumée toute la carrière du plus admirable de nos rois.

Pour ce qui concerne l'histoire de l'Eglise, nous allons nous borner à un aperçu rapide de la façon dont on s'occupe des Papes à l'« *American Catholic Encyclopedia* ». Tout au plus ajouterons-nous quelques mots sur les Conciles œcuméniques de Latran (*Lateran*) et de Lyon qui sont étudiés au vol. IX, quand vient le tour de ces deux grands noms. Les Papes et les Conciles, voilà certes une part notable de l'histoire de l'Eglise. Si l'on ne craignait d'être un peu trivial, on dirait même que c'en est le gros morceau. Voyons donc comment il nous est servi.

Ne croirait-on pas d'abord que nous avons fait exprès de parler des Papes à propos de ces deux volumes, vu leur nombre et leur qualité ou tout au moins la très grande importance de plusieurs? Au volume VIII, en effet, figurent les treize *Innocent*, les vingt-trois (1) (22) Jean (*John*) et les trois Jules (*Julius*), ainsi que le Pape moins connu du nom de *Lando* ; puis au vol. IX les treize Léon (*Leo*), saint Libère (*Liberius*), saint Lin (*Linus*), les trois *Lucius*, saint Marc (*Mark*), saint Marcellin (*Marcellinus*), les deux Marcel (*Marcellus*) et les cinq *Martin*, sauf que deux de ceux-ci, le deuxième et le troisième, sont plutôt des Marin (*Marinus*) — lesquels ont d'ailleurs également leur place dans ce même volume neuvième. Décidément nous avons là de quoi nous faire une idée assez complète de la Papauté, avec ces soixante-six Souverains Pontifes, nombre considérable relativement aux 258 qui ont jusqu'à présent gouverné la Sainte Eglise. Il en va de même, par rapport aux Conciles, des sept œcuméniques (5 de Latran et 2 de Lyon) dont on nous offre un aperçu.

Au point de vue des illustrations, ce sont les Innocent, les Jules et les Léon qui ont été spécialement favorisés. On voudrait seulement voir insérée entre les pp. 14 et 15 la magnifique reproduction en couleurs d'une curieuse fresque de l'époque d'Innocent III célébrant ce grand Pape. Et puisqu'on a reproduit le monument érigé à Florence en l'honneur de l'antipape Jean XXIII, que n'a-

(1) Notons, à cette occasion, que les retardataires qui croiraient encore à la fable de la Papesse Jeanne auraient, dans ce même volume huitième, au mot *Joan*, trois colonnes pleines de renseignements fort utiles.

t-on songé à reproduire aussi celui d'Avignon, non moins artistique, redisant la gloire du plus célèbre des Papes français, Jean XXII? Mais quel précieux dédommagement on peut trouver à admirer le superbe chromo qui nous donne le Jules II de Raphaël !

Les notices de vingt-trois de ces Papes, avec en outre l'étude sur la Papesse Jeanne et celle, non moins utile sur le *Liber Pontificalis* (au vol. IX) sont l'œuvre de Mgr Kirsch, professeur de patrologie et d'archéologie chrétienne à l'Université de Fribourg.

Seize autres ont pour signataire le Supérieur de l'important collège de Saint-Cuthbert, en Angleterre, M. Horace Mann, auteur d'un ouvrage considérable intitulé : *Vies des papes du haut moyen-âge*.

Enfin, trois Bénédictins, un mariste de l'Université catholique de Washington, et quatre autres historiens, parmi lesquels M. Clugnet, professeur à l'Institut catholique de Paris (pour saint Jean Ier) et Mgr Benigni (pour Léon XIII), se sont chargés du reste de l'œuvre.

Œuvre forte, documentée, vraiment impartiale. On y a tenu compte sans cesse des découvertes les plus récentes et les mieux contrôlées de la science historique, comme aussi du grand principe auquel Léon XIII donna une sorte de consécration officielle et définitive en proclamant que l'Eglise catholique n'a aucun besoin de nos mensonges. Ce fait est précisément rappelé à la gloire du grand Pape qui, en 1883, rendit accessibles à tous les historiens les Archives du Vatican.

Que dire maintenant des sujets d'histoire profane étudiés dans ces deux volumes?

Personnages influents sous le rapport de la vie civile, pays et nations dont le rôle a été ou est encore considérable, villes importantes par le nombre de leurs habitants et leurs industries diverses, événements et institutions notables : tout cela et d'autres choses encore figurent dans cette Encyclopédie.

On trouvera, par exemple, des renseignements précieux sur *Justinien* et son œuvre colossale, sur le Japon (*Japan*) et sa curieuse civilisation (52 colonnes), sur *Londres* (25 col.) ou sur *Lyon* (12 col. par M. Georges Goyau, auteur également des 5 colonnes consacrées à *Marseille*), sur la *Magna Carta*, la fameuse grande Charte qui fut pour les Anglais, pendant des siècles, comme le palladium de leurs libertés nationales depuis 1215, sur la franc-maçonnerie (*Masonry*) aussi, à laquelle on consacre 37 colonnes.

Rien de plus profane, certes, puisque nous en sommes à parler

d'histoire profane, que ce dernier sujet. Rien de plus important en tout cas à bien connaître, étant donnée l'énorme influence exercée par la franc-maçonnerie sur l'univers entier et spécialement sur notre France. Ce point particulier est traité, comme beaucoup d'autres, avec une pénétration frappante et une documentation aussi sûre qu'abondante par le P. Hermann Gruber, S. J. Quoi qu'il en soit des origines plus ou moins lointaines de cette puissante Société secrète, mère et modèle de tant d'autres, nous apprenons que ses succès au point de vue politique et religieux ou plutôt antireligieux datent de la première moitié du dix-huitième siècle, exactement de l'année 1717 où fut fondée à Londres « la Grande Loge d'Angleterre ». Les prétentions de plusieurs des grands chefs au cours de ces deux siècles à une sorte de catholicisme à rebours sont intéressantes autant que stupéfiantes, mais aussi fort instructives et éminemment suggestives. Ne voit-on pas, en effet, par là, combien notre catholicisme à nous, le vrai, le seul vrai puisqu'il a l'unité de doctrine positive dont est dépourvue la franc-maçonnerie, serait puissant si nous le propagions avec l'ardeur et le zèle sataniques déployés par beaucoup de fervents frères...? Ils poursuivent également, et ils atteignent à peu près partout un but politique très précis qui fait d'eux d'abord, et de leur forte organisation, un Etat dans l'Etat, puis bientôt leur met en mains le gouvernement proprement dit. Personne n'ignore que sous ce rapport la franc-maçonnerie paraît être actuellement à l'apogée de sa puissance. Combien de temps durera encore sa tyrannie? C'est le secret de Dieu. Mais il faut louer et remercier les écrivains qui font clairement connaître en quoi consiste le mal. L'article de l'« *American Catholic Encyclopedia* » contribuera pour une large part à cet heureux résultat.

G. A. et J.-M. G.

Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen von Walter BAUER. — Grand in-8°, XV, 568 pp. — Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1909. — *Prix :* 20 fr.

Le but de l'auteur a été de rassembler tout ce qui avait été écrit sur Jésus, sa vie et ses discours dans la littérature chrétienne depuis l'époque où furent écrits les derniers livres du Nouveau Testament jusqu'à Origène inclusivement et de déterminer les causes qui ont produit les changements ou additions dans les écrits canoniques.

Il n'emprunte donc pas ses matériaux uniquement aux livres apocryphes, mais aussi aux écrits des Pères de l'Eglise, des orthodoxes, des juifs et des païens. Il ne se contente pas de citer simplement les textes, il essaye d'expliquer leur genèse.

Dans une première partie intitulée : Les moments principaux de la vie de Jésus, il passe en revue tout ce qui a été écrit sur les parents de Jésus et sa généalogie, sur sa conception, sa naissance et les circonstances qui accompagnèrent ou suivirent sa naissance, sur l'enfance de Jésus, Jean le baptiste, le baptême de Jésus, les faits principaux de la vie de Jésus, tentation, transfiguration, entrée à Jérusalem, sur la cène, l'agonie au Jardin des Olives, trahison de Judas, sur le procès de Jésus et la part des Juifs dans la mort de Jésus, le crucifiement, le séjour dans le tombeau, la résurrection, sur la chronologie de la vie de Jésus.

La seconde partie est consacrée à ce qui a été écrit sur la personnalité et l'activité de Jésus : son aspect, sa manière de vivre, son caractère, ses enseignements moraux, les rapports de Jésus avec les Juifs et les païens, Jésus et la loi, ses miracles, sa doctrine, les paroles et les discours de Jésus, ses collaborateurs. En appendice M. Bauer étudie ce qu'ont dit sur Jésus les Juifs et les païens, adversaires du Christianisme.

La troisième partie résume et condense les observations, faites dans les deux premières parties et explique les raisons qui ont influé sur l'évolution des récits évangéliques. L'auteur fait ressortir d'abord la forme qu'ont pris ces récits postérieurs, puis les forces qui ont agi sur la transformation de ces récits. Il en signale trois : la première provient de l'état même des évangiles canoniques dont les récits ont été mal compris ou, lorsqu'ils étaient parallèles, ont été unifiés. Les écrivains postérieurs ont modifié les récits pour les rendre plus clairs, plus littéraires, les ont amplifiés pour qu'ils produisent plus d'effet. Enfin, ils ont été changés sous l'influence des idées doctrinales des Églises chrétiennes, de la discipline, du culte, et dans l'intérêt de l'apologétique.

Nous aurions des réserves à faire principalement sur la façon dont M. Bauer explique les transformations qu'ont subies les récits des évangiles dans la littérature du IIe-IIIe siècle. Nous craignons surtout qu'on ne prétende que ces forces qui ont agi sur les écrits postérieurs ont aussi contribué à amener nos évangiles à leur état actuel. Tout l'intérêt du livre est dans le recueil des faits, mais non dans la façon dont ils sont interprêtés.

E. JACQUIER.

Un Newman russe, Vladimir Soloviev (1853-1900), par Michel D'Herbigny. Un vol. in-12, de xvi-336 pp. — Paris, Beauchesne, 1911. — *Prix :* 3 fr. 50.

Malgré les notices publiées en France dans quelques revues, Vladimir Soloviev est encore inconnu du grand public français, et il faut d'autant plus remercier M. d'Herbigny d'avoir attiré notre attention sur ce grand penseur et ce grand chrétien. C'est par la réflexion en effet, par l'étude, par des recherches consciencieuses et longtemps, ou plutôt continuées toute sa vie, que Soloviev, né dans l'orthodoxie russe et d'abord profondément attaché à son exclusivisme religieux, se convainquit enfin que la vérité religieuse entière n'était point là, qu'elle ne se trouvait que dans le catholicisme romain. L'idée d'unité et d'universalité fut évidemment l'idée maîtresse qui présida à son évolution psychologique. Jésus-Christ a voulu que sa religion ne connût ni les frontières des empires, ni les limites nationales particulières : il a voulu que son troupeau fût un, avec un seul pasteur à sa tête. L'orthodoxie russe telle qu'elle est prêchée et maintenue par le Saint-Synode, qui fait de l'Eglise et de la religion une affaire nationale, réglée par le pouvoir séculier, une affaire russe, méconnaît donc la pensée de Jésus-Christ. Il faut revenir à l'unité, à l'universalité, au catholicisme tel que le représente l'Eglise de Rome.

Cette idée mère se trouve fortifiée, dans les ouvrages de Soloviev, par une masse de considérations philosophiques et théologiques de la plus haute valeur. Esprit synthétique et puissant autant qu'érudit, il a embrassé d'une étreinte ferme les multiples aspects que présente la vérité religieuse, et les conclusions les plus éloignées, dans l'ordre politique, social et économique, qui s'en dégagent. C'est, à mon avis, ce qui le distingue le plus de Newman. L'esprit de Newman était plutôt analytique et hésitant : celui de Soloviev allait droit aux grandes thèses et aux grands principes. La prudence seule et le désir d'être plus utile à ses frères égarés retardèrent ses démarches définitives vers le catholicisme, et l'empêchèrent toujours, comme il disait, de se *latiniser*. Il n'en reste pas moins une des plus grandes figures d'écrivain et de philosophe de la deuxième moitié du siècle dernier, un type de converti aussi singulièrement sympathique et attachant.

J. T.

***Propriétaire-Gérant :* P. CHATARD.**

Imprimerie Emmanuel Vitte, rue de la Quarantaine, 18, Lyon.



LA FIN DU MONDE

D'APRÈS SAINT PAUL [1]

La question de la fin du monde a toujours préoccupé l'esprit humain. Déjà, au temps de Notre-Seigneur, les Juifs se demandaient quand et comment arriverait la fin du monde où ils vivaient, et ce que serait le monde futur, le royaume triomphal d'Israël. Les apôtres posèrent la même question à Jésus, dont les réponses ne paraissent pas avoir été parfaitement comprises. Les premiers chrétiens s'en inquiétèrent, car, pour eux, la fin du monde, c'était le retour du Seigneur. Ils vécurent longtemps de cette espérance que le Seigneur était sur le point de revenir ; ils l'appelaient de tous leurs vœux et subordonnaient toutes leurs actions à ce prochain retour. L'apôtre saint Paul, qui avait été initié dans les écoles juives aux spéculations des rabbins sur le monde présent et sur le monde qui devait venir, à qui la tradition orale avait transmis les paroles du Seigneur à ses apôtres sur la fin du monde, répéta ces enseignements dans les communautés qu'il fonda ; il les expliqua de nouveau dans ses épîtres, car souvent ils furent mal compris ou mal interprétés. Nous pouvons dégager de ses lettres ce qu'il avait appris à ses convertis sur la fin du monde, c'est-à-dire sur le prochain retour du Christ, qui devait en être l'événement central. Mais, ainsi que nous

(1) Conférence donnée aux Facultés catholiques, le vendredi 23 février.



l'avons déjà dit, ce qui préoccupait d'abord les fidèles c'était l'époque de ce retour. Nous aurons donc à examiner en premier lieu quelle fut l'opinion de saint Paul à ce sujet, et ensuite nous essayerons de grouper les diverses descriptions qu'il donne sur la venue du Christ, et sur les événements qui en seront l'accompagnement ou la conséquence.

Nous devrons nous borner souvent à répéter les propres paroles de l'Apôtre, sans chercher à les expliquer dans le détail, car, ou elles sont claires et donc faciles à comprendre, ou elles sont mystérieuses, et, sur le sens qu'elles peuvent offrir, nous ne pourrions que proposer des hypothèses, dont l'exposé nous entraînerait trop loin et, en définitive, n'expliquerait pas grand chose. Nous groupons les enseignements de saint Paul sur une même idée, mais nous ne devrons pas nous étonner si nous constatons qu'il n'a pas toujours dit exactement la même chose. N'oublions pas que les épîtres de saint Paul sont des écrits de circonstance, destinés à répondre à des questions posées, ou à résoudre des difficultés doctrinales ou pratiques qui naissaient au jour le jour. L'Apôtre s'adaptait aux préoccupations de ses lecteurs ou quelquefois se laissait entraîner à leur faire des confidences sur ses expériences intimes et sur les événements de sa vie, et tout cela était nécessairement variable. Il n'y a donc pas lieu de croire que les idées de saint Paul aient changé ou que même simplement elles aient évolué. En fait, sur la question qui nous occupe, on relève dans les épîtres les plus récentes, des idées qu'il avait émises dans ses premières lettres. Il ne faut pas espérer trouver dans les épîtres pauliniennes, que nous ne possédons pas toutes d'ailleurs, un système cohérent de théologie. Saint Paul n'a jamais eu l'intention d'écrire un traité de théologie ; il prêchait l'Evangile, puissance de Dieu et salut pour tout homme qui croit.

Avant d'aborder notre sujet il est nécessaire d'expliquer un terme, qu'emploie fréquemment l'Apôtre, mais qui n'est pas encore entré dans la langue usuelle ; vous ne le trouverez pas dans le Dictionnaire de l'Académie, bien que les exégètes le répètent souvent dans leurs ouvrages. C'est le terme parousie, qui signifie présence. Saint Paul s'en sert pour désigner la

venue triomphale du Christ aux derniers jours. C'était, à cette époque et même auparavant, l'expression technique pour signifier l'arrivée du roi ou de l'empereur dans une région ; on la retrouve dans les inscriptions et les papyrus. « Nous nous appliquons avec diligence, lit-on dans une inscription grecque, nuit et jour, pour finir ce qui nous a été imposé pour la parousie du roi. »

Bien que saint Paul emploie d'ordinaire le terme de parousie, il se sert aussi de diverses expressions qui caractérisent d'autres aspects de ce grand événement. Dans le même ordre d'idée il l'appelle l'apocalypse ou la révélation de Notre-Seigneur ; l'épiphanie ou l'apparition soudaine de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Avec les anciens prophètes d'Israël il l'appelle aussi le jour du Seigneur, le jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu. Et ce jour du Seigneur devient le jour du Seigneur Jésus, du Christ, et par l'application à Jésus de ce terme, réservé à Dieu dans l'Ancien Testament, saint Paul affirmait sa croyance à la divinité de Jésus-Christ.

Abordons maintenant la question que nous avons à traiter.

I

Et d'abord, quand aura lieu, d'après saint Paul, ce grand événement, le retour du Seigneur et en même temps la fin du monde? Pour comprendre les enseignements eschatologiques de l'Apôtre, il faut nous reporter aux paroles de Jésus sur ce point, car saint Paul en est le fidèle écho.

En diverses circonstances, le Seigneur avait annoncé son retour à ses disciples. Lorsqu'il envoya ses apôtres prêcher l'Evangile au peuple d'Israël, il leur apprit qu'ils seraient poursuivis de ville en ville. « Mais, leur dit-il, quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre ; en vérité je vous le dis, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu. » A la fin des exhortations morales que Jésus adresse à ses apôtres sur la

route de Césarée, il ajoute : « Car le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. En vérité, je vous dis qu'il y a quelques-uns de ceux qui sont ici présents qui ne goûteront point la mort qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venant en son règne. » Les apôtres ne paraissent pas avoir très bien compris les paroles de leur Maître et, toujours préoccupés de savoir quand aurait lieu la fin du monde, ils lui posent nettement la question : Dis-nous quand ces choses arriveront — la ruine du temple — et quel sera le signe de ta parousie et de la consommation du siècle? Jésus alors leur annonce la ruine de Jérusalem, et leur dit quels seront les signes précurseurs de son retour. On a soutenu que le Seigneur avait annoncé à ses apôtres que son retour aurait lieu avant qu'ils ne meurent et que tous les textes répandus çà et là dans les évangiles confirmaient cette prédiction. Nous croyons que tous les textes mis en avant pour établir cette proposition ont été mal interprétés. Et d'abord, nous avons des textes très clairs qui affirment le contraire. Jésus n'a jamais voulu dire à ses apôtres à quel jour arriverait sa parousie ; il leur a même affirmé qu'il l'ignorait. Après leur avoir dit quels en seraient les signes annonciateurs, il ajoute : « Or, pour ce qui est de ce jour-là, ou de l'heure, personne ne le sait, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais seulement le Père. » Et que ce jour ne soit pas proche, cela ressort de plusieurs paroles du Seigneur. Dans son discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, il a soin de séparer les deux événements. Au premier se rapporte la parole : « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. » Pour le second, l'époque est inconnue ; mais entre les deux il s'écoulera un long espace de temps. Lors de la prise de Jérusalem, « les Juifs, dit Jésus, tomberont sous le tranchant de l'épée, ils seront emmenés captifs chez toutes les nations et Jérusalem sera foulée par les nations, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis. » Et nous apprenons par une autre parole du Seigneur quand aura lieu cet accomplissement. Après avoir annoncé à ses apôtres qu'ils seront livrés aux tribunaux, mis à mort, haïs de toutes les nations, que

l'iniquité se sera multipliée, que la charité du plus grand nombre se refroidira, il ajoute : « Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. Et cet Evangile du royaume sera prêché par toute la terre, pour servir de témoignage à toutes les nations, et alors viendra la fin. » Dans l'évangile de saint Marc, la prédiction est encore plus accentuée : « Il faut que l'Evangile soit premièrement prêché à toutes les nations. » Nous pourrions citer encore d'autres paroles très claires du Seigneur annonçant la prédication de l'Evangile dans le monde entier. Expliquant l'action de la femme qui a répandu un parfum sur son corps, Jésus ajoute : « Partout où cet Evangile sera prêché dans le monde entier, on racontera aussi en mémoire d'elle ce qu'elle a fait. » N'a-t-il pas, d'ailleurs, ordonné à ses apôtres de faire ses disciples toutes les nations et ne leur a-t-il pas affirmé qu'ils seraient ses témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre ? La conclusion qui se dégage de ces paroles du Seigneur est que la fin du monde aura lieu à une époque lointaine et, en tout cas, indéterminée.

Alors, nous direz-vous, le Seigneur n'a pas toujours été conséquent dans ses enseignements. Cette conclusion ne peut être déduite de nos citations. La seconde série de textes, celle qui affirme que la fin du monde aura lieu à une époque lointaine, est très claire ; la première, celle qui semble faire allusion à une époque plus rapprochée ne se prête pas à des conclusions aussi précises. Il est probable qu'en ces divers passages, des paroles du Seigneur, prononcées à des moments différents, ont été juxtaposées, de là, certaines conclusions que ne justifieraient pas les textes pris séparément. Il serait trop long de vous expliquer ces passages dans le détail, je passe. « Il reste simplement ceci, dit le P. Lemonnyer, que Jésus n'a pas cru nécessaire de mettre au point, par des déclarations précises et tout à fait claires, les préoccupations eschatologiques de ses disciples immédiats. »

Il faut reconnaître cependant que les apôtres et les premiers chrétiens, imbus des idées juives contemporaines sur la transformation imminente du monde actuel, ont cru au prochain retour du Seigneur. Nous en avons la preuve dans les écrits

apostoliques. Saint Pierre, écrivant aux chrétiens d'Asie Mineure en butte aux persécutions, les exhorte à souffrir comme le Christ, qui est leur modèle. « Qu'ils se réjouissent, ayant part aux souffrances du Christ afin qu'aussi lors de la révélation de sa gloire, ils se réjouissent, en tressaillant d'allégresse. » Et ce passage s'éclaircit par l'affirmation qui précède : La fin de toutes choses est proche. Cette épître a dû être écrite vers l'an 62-64.

Dans sa seconde épître, l'apôtre Pierre reconnaît que le Seigneur tarde à venir, mais il n'est pas en retard pour l'exécution de sa promesse, car devant le Seigneur un jour est comme mille ans, et mille ans comme un jour. La proximité du retour du Christ est donc, pour l'auteur de cette épître, toute relative.

Pour saint Jacques aussi le retour du Seigneur est proche et cette proximité est une des raisons qu'il donne à ses frères pour les exhorter à la patience : « Vous aussi soyez patients et affermissez vos cœurs ; car le Seigneur est proche. »

Nous ne devrons donc pas nous étonner si saint Paul paraît partager à un certain degré la pensée des chrétiens de son temps sur la prochaine venue du Seigneur. Nous disons « à un certain degré » parce que, ainsi que nous allons le voir, nous relevons dans les épîtres de l'Apôtre une double série de textes où il annonce cette venue tantôt comme imminente, et tantôt pour une époque indéterminée et même lointaine. La première série nous paraît moins explicite que la seconde.

Si nous examinons les épîtres dans leur ordre chronologique, le premier texte que nous rencontrons est même un des plus difficiles à expliquer. L'Apôtre venait à peine de fonder l'église de Thessalonique qu'il apprit que les chrétiens de cette ville étaient inquiets au sujet du sort futur de leurs frères décédés. Saint Paul avait dû leur parler de la venue du Seigneur, mais ses enseignements avaient été mal compris. Les Thessaloniciens en avaient déduit qu'ils seraient encore tous vivants au jour de la parousie. Et cependant, déjà quelques-uns d'entre eux étaient morts. Est-ce que ces derniers ne participeront pas au triomphe du Christ? Saint Paul les rassure. Il ne veut

pas que ses frères soient dans l'ignorance au sujet de ceux qui sont morts, et qu'ils soient affligés comme ceux qui sont sans espérance. « Si nous croyons, dit-il, que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même nous devons croire que Dieu ramènera ceux qui sont morts. Nous vous affirmons par la parole du Seigneur que nous, les vivants, qui sommes laissés pour la venue du Seigneur, nous ne devancerons point ceux qui sont morts. Au jour où le Seigneur descendra du ciel, les morts dans le Christ ressusciteront d'abord ; puis, nous les vivants, qui sommes laissés, nous serons ensemble avec eux dans les nuées pour aller dans les airs au devant du Seigneur. »

On a conclu de ces paroles que l'Apôtre croyait qu'il serait encore lui-même vivant lors de la parousie, et donc que, pour lui, elle était prochaine. Nous ne nions pas qu'à première vue cette conclusion paraisse fondée. Examinée de près, elle l'est beaucoup moins. Remarquons d'abord que, si ces paroles ont la signification qu'on leur attribue, saint Paul aurait affirmé par là même que lui, ses compagnons et tous les fidèles de Thessalonique, vivant au moment où il écrivait, vivraient encore au moment de la parousie, ce qui supposerait qu'il en connaissait l'époque. Or, cela est contraire au contexte, puisque saint Paul ajoute un peu plus loin que, du jour et du moment, il n'y a rien à leur dire sinon qu'ils seront inopinés. Cette expression « nous, les vivants » désigne donc simplement ceux qui seront encore vivants au jour du Seigneur, par contraste à ceux qui seront déjà morts à ce moment. L'Apôtre explique, d'ailleurs, nettement sa pensée lorsqu'il ajoute : Nous les restant pour la parousie. Il ne parlait donc pas de ceux qui vivaient au moment où il écrivait, mais de ceux qui seraient restants en ce jour.

Que, d'ailleurs, ce terme « nous » ne désigne pas exclusivement Paul et ses compagnons et qu'il soit employé ici dans un sens général, cela ressort de l'emploi que l'Apôtre en fait en d'autres épîtres. Ecrivant aux Corinthiens il se place aussi parmi ceux qui seront vivants lors de la parousie : Nous ne mourrons pas tous, mais nous serons tous changés, mais quelques pages auparavant il avait dit : Dieu, qui a ressuscité

le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance, ce qui suppose qu'il se range parmi les morts qui seront ressuscités. On ne peut donc pas conclure des termes qu'il emploie dans sa lettre aux Thessaloniciens que l'Apôtre croyait à sa survivance lors de la parousie. Il est établi d'ailleurs, par d'autres passages de ses épîtres, que saint Paul se place nettement parmi les morts qui ressusciteront au jour de la parousie ; c'est ce qu'il écrit aux Corinthiens dans sa seconde lettre. Et, beaucoup plus tard, il est vrai, peut-être dix ans après, il écrit à son disciple Timothée : « Car pour moi je suis déjà répandu en libation et le temps de mon départ est arrivé. J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi. » Il sait donc qu'il va bientôt mourir et il ne fait aucune allusion au prochain retour du Christ.

Nous reconnaissons cependant que souvent l'Apôtre exhorte ses fidèles à vivre saintement, à se tenir prêts pour la parousie du Seigneur, qui est proche. C'est même sur ce fait qu'il appuie l'importante décision sur la virginité qu'il communique à l'église de Corinthe. Les fidèles avaient probablement demandé s'il était bon aux vierges de se marier. Saint Paul répond qu'il n'a pas sur cette question un commandement du Seigneur ; puis, élargissant le point de vue, il déclare qu'il est bon à l'homme à cause de la nécessité présente, de demeurer comme il est. Le temps est court, dit-il, la figure de ce monde passe ; il n'y a donc pas lieu de changer d'état.

C'est encore pour étayer des exhortations morales qu'il annonce aux Romains l'heure prochaine de la parousie : « Connaissant le temps, sachant que c'est déjà l'heure de nous réveiller du sommeil. Maintenant, en effet, le salut est plus près de nous que lorsque nous avons cru ; la nuit est avancée et le jour s'est rapproché. Rejetons donc les œuvres de ténèbres et revêtons-nous des armes de la lumière. » C'est toujours la même idée : Soyons prêts pour le retour du Christ.

Nous reconnaissons donc que l'Apôtre partageait — mais répétons, à un certain degré — les opinions de ses contemporains sur la prochaine parousie du Seigneur ; il a pu y faire allusion, s'en servir comme d'un thème d'exhortations morales, mais il n'en a jamais enseigné la proximité d'une façon

positive. On peut établir, au contraire, que, pour lui, la parousie n'était pas sur le point de se produire, qu'elle était plutôt renvoyée à une époque lointaine et, en tout cas, indéterminée. C'est ce qui ressort très nettement de ce qu'il a écrit aux Thessaloniciens et aux Romains.

Nous avons déjà vu que l'église de Thessalonique était très troublée par cette question de la résurrection des morts. Et il n'y a pas lieu de s'en étonner, car ce dogme de la résurrection était tout à fait nouveau pour des Grecs, et même impossible à comprendre, étant données leurs idées sur la nature des corps. Lorsqu'à Athènes saint Paul parla à ses auditeurs de la résurrection de Jésus-Christ, les uns se moquèrent de lui, les autres lui dirent : Nous t'entendrons de nouveau là-dessus. A Corinthe, il rencontra la même incrédulité.

Les Thessaloniciens, il est vrai, instruits par saint Paul, croyaient à la résurrection des morts, mais quelques-uns d'entre eux en déduisaient de singulières conclusions pratiques. Les explications que l'Apôtre leur a données dans sa première lettre, paraissent avoir calmé leurs angoisses au sujet de leurs frères défunts, mais ils sont troublés par des hommes qui se prétendent inspirés ou qui s'appuient sur une parole ou une lettre de Paul, et enseignent que le jour du Seigneur est sur le point d'arriver. Trompés par cet enseignement, quelques frères abandonnaient le travail manuel pour s'occuper de choses superflues, c'est-à-dire de ces rêveries mystiques sur le prochain retour du Christ. L'Apôtre déclare nettement que, si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger. Il avait répliqué, au commencement de sa lettre, à ceux qui annonçaient la proximité de la parousie et il avait enseigné quels en étaient les signes précurseurs. « Nous vous prions, frères, en ce qui concerne la parousie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et notre réunion à lui de ne pas vous laisser trop vite entraîner hors de la saine intelligence, ni troubler, soit par une inspiration, soit par une parole ou une lettre, qu'on dirait venue de nous, comme si le jour du Seigneur était déjà là. Que personne ne vous égare en aucune manière, car il faut que l'apostasie soit arrivée en premier lieu, et que l'homme du péché ait été révélé, le fils de la perdition, celui qui s'oppose et qui

s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu ou objet d'adoration, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, proclamant lui-même qu'il est Dieu. Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore avec vous je vous disais ces choses? Et maintenant, ce qui retient l'homme du péché, vous le savez, afin qu'il soit révélé en son propre temps. Car le mystère de l'iniquité est déjà en activité. Seulement celui qui le retient présentement (le retiendra) jusqu'à ce qu'il soit écarté. Et alors sera révélé celui qui est sans loi, que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche, et anéantira par l'apparition de sa présence. L'avènement de l'inique se produit, grâce à l'action efficace de Satan, avec toute puissance et des signes et des prodiges menteurs, et avec toute la puissance de séduction pour ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour qu'ils soient sauvés. Et à cause de cela, Dieu leur envoie une force efficace d'erreur pour qu'ils croient au mensonge, afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui se sont complus dans l'injustice. »

Ce passage de la seconde épître aux Thessaloniciens est un de ceux qui ont le plus excité l'ingéniosité des exégètes. On a divagué à son sujet au-delà de toute mesure, et il serait trop long et inutile de rappeler toutes les explications qu'on en a données. Il vaut mieux rappeler la parole de saint Augustin sur ce passage : J'avoue que j'ignore complètement ce qu'a voulu dire l'Apôtre. Il suffira donc d'en dégager ce qui intéresse notre étude.

L'Apôtre affirme qu'avant le retour du Christ doit se produire la grande apostasie, que ce qui retient l'homme du péché, c'est-à-dire l'Antichrist, doit d'abord être écarté, et, lorsque l'obstacle aura disparu, alors sera manifesté l'inique. Il y aura donc encore avant la parousie du Seigneur trois grands événements : l'apostasie des fidèles, la destruction de ce qui retient l'Antichrist et l'apparition de l'Antichrist lui-même. Pour fixer une date tant soit peu approximative à ces événements, il faudrait savoir exactement ce qui, dans la pensée de l'Apôtre, retenait l'homme du péché. Et c'est ce que nous ignorons. Il est vain de faire des conjectures; nous le saurons,

quand l'événement se produira. Il en est, il est vrai, qui soutiennent qu'il s'est déjà produit. Si cela est, nous ne nous en sommes pas aperçu.

Quoi qu'il en soit, l'Apôtre voyait toutes ces choses dans une perspective lointaine. Expliquant aux Romains le plan de Dieu pour le salut de toute l'humanité, il leur dit que l'aveuglement d'Israël durera jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée (dans la foi au Christ) et par ce moyen tout Israël sera sauvé. Ainsi donc, avant qu'ait lieu le retour du Christ le monde païen tout entier aura été converti, et après cela, comme conséquence, Israël sera sauvé ; deux événements qui ne paraissent pas être encore sur le point de s'accomplir. Et si nous y joignons la grande apostasie et la venue de l'Antichrist, nous devons conclure que, si nous écoutons saint Paul, la parousie du Seigneur n'est pas imminente.

La plupart de ces idées se retrouvent d'ailleurs dans les tout premiers livres chrétiens. Nous lisons dans la Doctrine des douze apôtres, écrite vers la fin du Ier siècle, ces prédictions : « Aux derniers jours, les faux prophètes et les corrupteurs se multiplieront, les brebis se changeront en loups et l'amour se transformera en haine. Avec l'accroissement de l'iniquité, les hommes se haïront les uns les autres, on se persécutera, on se trahira, et alors paraîtra comme fils de Dieu le séducteur du monde, et il fera des signes et des prodiges, et la terre sera livrée entre ses mains, et il fera des choses iniques, qui n'étaient pas encore arrivées depuis que le temps existe. Alors la génération des hommes entrera dans le feu de l'épreuve ; beaucoup seront scandalisés et périront, mais ceux qui auront persévéré dans leur foi seront sauvés par l'anathème lui-même — c'est-à-dire probablement par Jésus-Christ, à qui, en ces derniers jours, il en est qui diront anathème. — Et alors paraîtront les signes de la vérité ; d'abord le signe de l'expansion dans le ciel — probablement la croix — puis celui de la voix de la trompette et, en troisième lieu, la résurrection des morts. »

Ces dernières lignes nous amènent à examiner la description qu'a faite saint Paul de la venue du Seigneur et des événements qui l'ont accompagnée et suivie.

II

Les signes annonciateurs de la venue du Christ se sont produits, le jour fixé par Dieu est arrivé, alors se déroule le grand drame de la fin du monde, qui comporte trois actes distincts : la venue du Fils de l'homme, la résurrection des morts, le jugement et la fin de toutes choses. Saint Paul nous décrit ces trois phases en des traits précis et succincts. Remarquons que, sauf pour quelques détails, il répète presque en termes identiques les enseignements sur le dernier jour que donne le Seigneur à ses apôtres, lorsqu'ils l'interrogèrent sur ce qui arriverait à la fin des siècles. Vous les connaissez, tout au moins pour les avoir entendus lire à l'église, le dernier dimanche de la Pentecôte. Il n'est donc pas nécessaire de vous les répéter.

La première phase du drame sera la venue du Fils de l'homme. Elle se produira à l'appel de Dieu : « Le Seigneur, dit saint Paul aux Thessaloniciens, à un signal de commandement, à la voix d'un archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel. » Il en est qui ont cru que le commandement serait donné par le Christ, mais nous entrerons mieux dans la pensée de l'Apôtre en l'attribuant à Dieu. N'appelle-t-il pas, d'ailleurs, « une trompette de Dieu », celle qui doit transmettre cet ordre ? L'archange qui donnera aussi le signal, c'est l'archange Michel. On s'est demandé si, dans la pensée de saint Paul, la trompette, dont il parle, était réelle ; il n'y a pas lieu d'en douter, car il l'affirme nettement aux Corinthiens : En un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette ; car la trompette sonnera, les morts ressusciteront. L'Apôtre avait appris des anciens prophètes que l'apparition de Dieu était annoncée au son de la trompette. Notre-Seigneur l'avait aussi affirmé : « Et Dieu enverra ses anges avec un grand son de trompette, et ils rassembleront ses élus, des quatre vents, depuis une extrémité des cieux jusqu'à l'autre extrémité. »

Ils formeront le cortège triomphal du Seigneur dont nous parle aussi saint Paul. Lors de sa révélation, il viendra, dit-il aux Thessaloniciens, avec les anges de sa puissance, dans une flamme de feu — et avec tous ses saints, comme il le leur avait dit précédemment. Les saints, dont il parle, sont les âmes des saints qui, à ce moment, reprendront leur corps.

Le Seigneur viendra dans les nuées et au milieu d'un flamboiement de feu. A cela se borne ce que nous dit saint Paul sur les derniers jours de notre univers. Le Seigneur avait été plus explicite : Le soleil s'obscurcira, avait-il dit à ses apôtres, la lune ne donnera plus sa lumière et les étoiles tomberont du ciel ; le ciel et la terre passeront. C'est aussi ce qui est affirmé dans la seconde épître de saint Pierre : Le jour du Seigneur viendra comme un voleur. En ce jour, les cieux passeront avec fracas, et les éléments embrasés seront dissous, et la terre sera entièrement consumée avec les œuvres qui y sont.

Voici la seconde phase du drame, la résurrection des morts et la transformation des vivants. Elles auront lieu toutes les deux, successivement, au moment où le Seigneur apparaîtra dans le ciel ; c'est ce qu'enseigne l'apôtre aux Thessaloniciens. A un signal de commandement, à la voix d'un archange et au son d'une trompette de Dieu, le Seigneur descendra du ciel et les morts dans le Christ ressusciteront premièrement ; ensuite, nous les vivants, qui sommes laissés, nous serons enlevés ensemble avec eux dans les nuées, en l'air, au devant du Seigneur, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur.

Saint Paul enseigne donc très nettement qu'au moment de la parousie de Jésus il restra des fidèles vivants et qu'ils ne mourront point. Il le répète encore et d'une manière plus formelle aux Corinthiens : Voici, je vous dis un mystère : Nous ne dormirons pas tous, c'est-à-dire nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés ; en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, car la trompette sonnera, et les morts ressusciteront incorruptibles et nous — c'est-à-dire les vivants encore — nous serons changés. Et cette transformation des vivants s'opérera, comme pour les morts, par le changement du principe de vie, ainsi que nous allons essayer de l'expliquer.

Saint Paul ne se contente pas d'affirmer la résurrection des morts, il en établit le fait sur des preuves inébranlables, et explique même aux Corinthiens comment elle s'opérera.

Le dogme de la résurrection des morts était un dogme éminemment juif, dont nous trouvons des traces assez marquées dans les livres de l'Ancien Testament : « Je les rachèterai de la puissance du sépulcre, lisons-nous dans le prophète Osée, je les arracherai à la mort. O mort, où est ta peste? O sépulcre, où est ta destruction ? » Au temps de Notre-Seigneur, un parti juif, les pharisiens, enseignait la résurrection des morts, tandis qu'un autre parti juif, les sadducéens, la niait. Mais cette idée de la résurrection des morts était, ainsi que nous l'avons déjà dit, étrangère aux Grecs, et même incompréhensible pour eux. C'est l'état d'esprit que nous constatons chez les fidèles de Corinthe et saint Paul s'efforce de leur démontrer que les morts ressusciteront. Il leur en donne diverses preuves, mais la principale est que, Jésus-Christ étant ressuscité, puisqu'il a apparu plusieurs fois aux apôtres et à lui-même, les morts ressusciteront aussi. « Si donc, dit-il aux Romains, l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous. » La résurrection de Jésus-Christ est le principe et la raison d'être de la nôtre. Jésus-Christ est ressuscité, nous ressusciterons aussi, parce qu'il y a, entre Jésus-Christ rédempteur et l'homme racheté, des rapports réels, une union surnaturelle de vie et de biens. Jésus-Christ est la tête des fidèles, qui sont ses membres. Or, les membres doivent participer au sort de la tête et si la tête seule est ressuscitée, tandis que les membres restent dans la mort, il n'y a plus homogénéité entre la tête et les membres. On ne peut plus dire que Jésus-Christ est le chef de l'Eglise et même sa glorification n'est pas complète, si les membres de l'Eglise, dont il est le chef, ne la partagent pas. Tel est le raisonnement de l'Apôtre, et l'on appréciera mieux la force de son argumentation, si l'on se rappelle que, pour lui, le chrétien a Jésus-Christ pour principe de vie, ainsi qu'il le dit aux Galates : Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi.

Nous pourrions citer encore d'autres passages des épîtres de saint Paul, d'où il ressort que les fidèles ont été prédestinés par Dieu pour reproduire l'image de son Fils, et donc ressusciter comme lui, le premier né d'entre les morts, les prémices des dormants. « Car, ajoute-t-il, de même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, nous porterons aussi l'image de l'homme céleste. Lors de son retour, Jésus-Christ transformera notre corps vil pour le rendre semblable à son corps de gloire. »

Mais il ne suffisait pas à l'Apôtre de prouver aux Corinthiens que les morts ressusciteraient, il voulut encore leur faire comprendre comment s'opérerait la résurrection. Les Corinthiens ne pouvaient accepter la doctrine des rabbins juifs pour qui la résurrection devait être la restauration du corps actuel par la réunion des mêmes éléments matériels, dont il avait été composé. Ils allaient même plus loin : le cadavre ressusciterait avec les mêmes habits qu'il portait le jour de son ensevelissement, d'où la coutume de revêtir les morts d'habillements somptueux.

La doctrine de saint Paul est plus spiritualiste. Il essaye d'abord de faire comprendre la résurrection des corps au moyen d'une comparaison, qui n'explique pas, il est vrai, le mystère, mais nous rappelle un fait naturel analogue, que nous acceptons très bien, quoiqu'il soit incompréhensible. « Insensé, dit-il, ce que tu sèmes, toi, n'est pas vivifié, à moins qu'il ne meure. » La comparaison ne porte pas sur des phénomènes absolument identiques, mais seulement semblables. La semence, jetée en terre, passe par la mort, en ce sens que l'enveloppe matérielle du germe vital doit, sous l'action de l'humidité et de la chaleur de la terre, se dissoudre, pour que ce germe, devenu libre, puisse produire la racine et la tige de la plante nouvelle. Ainsi, par une transformation analogue, en sera-t-il de notre corps actuel, qui doit mourir pour ressusciter dans un état nouveau, avec cette différence que, dans la semence, le principe de résurrection est interne, tandis que dans le corps humain, ce principe est externe ; c'est la puissance de Dieu. Cette comparaison, quoique inadéquate, est très bien choisie, car elle prouve qu'il ne faut pas voir dans le

corps ressuscité le rassemblement des mêmes molécules, qui ont composé le corps actuel, mais le même principe de vie, agissant sur des molécules de même nature, identiques de toute façon. Qui pourrait dire par exemple que le chêne, sorti du gland, est composé des mêmes particules matérielles que l'arbre générateur? Mais toutes les parties de l'arbre nouveau sont identiques à celles de l'arbre ancien et le second est pour ainsi dire la reproduction du premier. Il y aura donc, semble-t-il, une évolution ou une transformation, ou une reproduction, qui se fera dans le même sens et sans solution de continuité du corps actuel au corps futur.

Le corps ressuscité sera donc identique mais, en un sens, nouveau, comme l'explique l'Apôtre, en poursuivant sa comparaison du germe, jeté en terre, qui n'est pas le corps qui doit naître, mais à qui Dieu donne un corps selon son espèce : « Et, quant à ce que tu sèmes, tu ne sèmes pas le corps qui doit naître, mais un grain nu, comme il se rencontre, de blé ou de quelqu'une des autres semences. Mais Dieu lui donne un corps, selon qu'il l'a voulu, et à chacune des semences le corps qui lui est propre. » Ainsi en sera-t-il de nous. A la résurrection, le principe vital humain animera un corps, identique au corps ancien mais approprié à son nouvel état.

Saint Paul indique nettement la relation de continuité qui existera entre le corps actuel et le corps futur : « Le corps est semé en corruption, il ressuscite en incorruptibilité ; il est semé en déshonneur, il ressuscite en gloire ; il est semé en infirmité, il ressuscite en puissance ; il est semé corps animal, psychique, il ressuscite corps spirituel, pneumatique. » C'est dans cette quatrième partie de la comparaison que réside l'essentiel de l'explication de saint Paul sur la résurrection.

D'après lui, l'homme se compose du corps, de l'âme et de l'esprit. L'âme, c'est le principe de vie animale, le siège des instincts, des sensations, de l'intelligence naturelle. L'esprit, c'est la faculté la plus élevée, celle qui reçoit l'action de Dieu. Ici-bas, le corps humain est surtout sous l'influence de l'âme, de la ψυχή ; il est corps psychique, quoique l'action de l'esprit s'exerce dès cette vie. Pour ressusciter et après être ressuscité, le corps est dégagé de toute opération animale, il a

pour principe de vie, l'esprit. Et cet esprit est celui qui, déjà dans le fidèle vivant, était sous l'influence du Christ, et qui désormais informera le corps dans sa vie nouvelle. Comme on le voit, le corps restera le même, ce qui changera, c'est le principe qui l'animera.

Et cette transformation du corps psychique en corps spirituel est tellement nécessaire que même ceux qui seront encore vivants au jour de la parousie la subiront. Voici, continue l'Apôtre, je vous dis un mystère : Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés ; en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, car la trompette sonnera, les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons changés.

En résumé, le principe de notre résurrection, c'est l'esprit du Christ, animant le fidèle. Mais alors, direz-vous, les fidèles seuls ressusciteront. La conclusion dépasse les prémisses. Saint Paul a expliqué pourquoi et comment les fidèles ressusciteront. Il ne nous a pas dit le mode de résurrection des pécheurs, mais il a affirmé à diverses reprises, tout au moins indirectement, qu'ils ressusciteraient. Il déclare aux Corinthiens que le dernier ennemi qui est abattu, c'est la mort. Donc aucun homme ne restera en la puissance de la mort ; donc tous ressusciteront. Nous allons voir, d'ailleurs, que tous les hommes, fidèles ou pécheurs, doivent paraître devant le tribunal du Christ, par conséquent tous ressusciteront.

Après la résurrection générale, le jugement dernier et la fin de toutes choses ; c'est la troisième phase du drame que nous essayons de vous exposer. Nous nous bornerons à vous citer les paroles de saint Paul, les expliquer nous entraînerait trop loin.

C'est d'abord le jugement : Jésus-Christ, dit l'Apôtre aux Thessaloniciens, doit juger les vivants et les morts, c'est-à-dire les vivants au moment de la parousie et les morts ressuscités. Car, avait-il dit aux Corinthiens, il faut que tous nous comparaissions devant le tribunal du Christ pour que chacun y reçoive ce qu'il a mérité d'après ce qu'il a fait par le corps, soit en bien, soit en mal. En ce jour Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes.

Nous trouvons dans un beau passage de la seconde épître aux Thessaloniciens une description, en prose rythmée, de la séparation des fidèles et de leurs persécuteurs, qui rappelle de très près les paroles du Seigneur à ses apôtres. Saint Paul rend grâces à Dieu au sujet de la persévérance et de la foi des Thessaloniciens, au milieu des persécutions qu'ils endurent, car ajoute-t-il :

« C'est une preuve du juste jugement de Dieu, pour que vous soyez jugés dignes du royaume de Dieu, pour lequel aussi vous souffrez ;

Car il est juste de la part de Dieu de renvoyer l'affliction à ceux qui vous affligent et de vous donner à vous, les affligés, du repos avec nous,

Lorsque se révèlera le Seigneur Jésus, venant du ciel avec les anges de sa puissance, dans une flamme de feu,

Exerçant la vengeance contre ceux qui ne connaissent pas Dieu et ceux qui n'obéissent pas à l'Evangile de Notre-Seigneur Jésus,

Lesquels subiront pour châtiment une perdition éternelle, loin de la face du Seigneur et de la gloire de sa puissance,

Lorsqu'il sera venu pour être glorifié dans ses saints et être admiré dans tous ceux qui ont cru. »

Ainsi donc, les pécheurs subiront une ruine éternelle et les fidèles, comme l'Apôtre l'avait dit dans une précédente lettre, seront toujours avec le Seigneur.

Que se passera-t-il après le jugement général? Saint Paul, dans son épître aux Romains, semble faire allusion à cet état nouveau qui se produira aux derniers jours : Nous savons, en effet, que la nature entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement : non seulement elle, mais nous aussi qui avons les prémices de l'esprit, nous aussi nous soupirons au-dedans de nous-mêmes dans l'attente de l'adoption de la rédemption de notre corps. Et ce désir sera comblé, car dit l'Apôtre aux Corinthiens, « tous nous revivrons lors de l'avènement du Christ. Ensuite, ce sera la fin, quand il remettra le royaume à Dieu le Père, quand il aura réduit à néant toute domination, toute autorité et toute puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds.

Le dernier ennemi réduit à néant sera la mort. Car, a dit le Psalmiste, Dieu a placé toutes choses sous ses pieds. Mais quand il dit que toutes choses lui sont assujetties, il est clair que c'est à l'exception de celui qui lui a soumis toutes choses. Et lorsque toutes choses lui auront été assujetties, alors le Fils lui-même sera assujetti à celui qui lui a tout assujetti, afin que Dieu soit tout en tous. »

Ce passage a beaucoup exercé la patience des exégètes. Nous n'avons pas à le discuter en détail, il suffira d'en dégager les idées principales. Après la résurrection et le jugement, viendra la fin du monde actuel. Toutes les puissances ennemies qui avaient entravé le développement du royaume de Dieu auront été détruites par le Christ, et en dernier lieu la mort sera anéantie par la résurrection. Le Fils remettra alors au Père le royaume, c'est-à-dire l'ensemble des fidèles, qu'il a rachetés par son Incarnation et par sa mort, et alors Dieu sera tout en tous. L'homme, éloigné de Dieu par le péché, sera ramené au centre par l'action du Fils de Dieu ; cette œuvre parachevée, l'homme est uni à Dieu pour vivre désormais éternellement avec lui. La théologie de saint Paul est, on le voit, théocentrique et peut être résumée dans cette proposition : Tout part de Dieu et tout aboutit à Dieu.

Mais si cette théologie est théocentrique, c'est-à-dire part de Dieu et ramène tout à Dieu, comme au principe et à la fin de tout, n'oublions pas qu'elle est aussi la théologie de la rédemption, et de la rédemption universelle du genre humain. L'Apôtre — et c'est pour cela qu'on l'appelle l'Apôtre des Gentils — a eu la vue très claire que Jésus-Christ est venu sauver tous les hommes et, par conséquent, que son Evangile ne devait pas être prêché seulement aux Juifs, mais à toutes les nations. Et ç'a été là sans aucun doute, nous l'avons vu par les textes, l'idée qui a fait obstacle en lui au préjugé juif de la proximité de la parousie et de la fin du monde. De cette croyance, en effet, ces judéo-chrétiens stricts pouvaient s'accommoder, qui pensaient que le Messie n'était venu que pour le salut des Juifs, et qui refusaient d'annoncer l'Evangile aux Grecs et aux païens. Mais il était impossible qu'elle ne cédât

pas devant la doctrine universaliste, dont saint Paul avait été choisi par Dieu pour être le prédicateur autorisé. Si l'Evangile devait être prêché dans le monde entier et jusqu'aux extrémités de la terre avant que le Christ ne revînt sur les nuées du ciel, comment croire que ce retour était prochain et qu'on touchait au moment de la parousie? Aussi, saint Paul ne l'a-t-il pas cru, et si parfois certains restes de son éducation juive et pharisienne remontent à sa mémoire et cherchent à se glisser sous sa plume, il les secoue bientôt comme des rêves malsains que le grand jour de l'Evangile doit dissiper. Le Christ ne reviendra que lorsque la plénitude des nations sera entrée dans l'Eglise, et donc, au lieu de supputer curieusement des temps que Dieu n'a pas voulu révéler, c'est à évangéliser les nations, c'est à les instruire, les convertir, les sauver, que le grand Apôtre consacrera toutes les forces de son âme et tous les instants de son admirable vie.

E. JACQUIER.

LES HUMANITÉS CHRÉTIENNES

Peu de temps avant sa mort, un des plus grands prélats qui aient honoré l'Eglise de France, Mgr Freppel, écrivait ces paroles mémorables : « Hélas ! les études soi-disant classiques se font comme si Jésus-Christ n'avait pas paru dans ce monde ! » L'éminent évêque d'Angers résumait en ces lignes d'une éloquente concision l'état d'une question grosse de conséquences pour l'avenir des nations chrétiennes.

Il n'y a pas à se le dissimuler : les périls qui caractérisèrent la fin du XIX[e] siècle n'ont fait que s'aggraver chaque jour ; nous assistons à l'écroulement de tout ce que l'histoire considérait jusqu'ici comme immuable et intangible. Où sont les gouvernements chrétiens d'autrefois? Où sont les nations fortes et puissantes qui firent la gloire d'âges moins insouciants? Où sont les traditionnelles réserves d'énergie catholique, ces ardeurs primitives qui formaient les apôtres et les martyrs? Tout cela s'en est allé, et de partout un concert de lamentations s'élève, indice d'un découragement général.

A ce mal, que sociologues et apologistes signalent dans leurs sphères respectives, des causes nombreuses peuvent être attribuées : causes sociales d'abord, résultant d'un malaise intime de toutes les classes de la société ; causes morales aussi, fruits de l'affaiblissement progressif de la foi dans les âmes les mieux trempées. Plus profonde qu'elles toutes, plus désastreuse surtout apparaît l'absence d'éducation chrétienne des classes dirigeantes. Les récents travaux d'économistes sérieux sont unanimes sur ce point, et nous ne songerons pas à les contredire.

Il y a donc une question des humanités, et elle ne date pas d'aujourd'hui : un peu d'histoire nous éclairera sur ce point.

Jusqu'au XIIIe siècle, l'Eglise eut une architecture, une peinture, une sculpture, une musique, une littérature, marquées à son coin, et dont les chefs-d'œuvre nous sont restés en témoignage vivace d'une époque glorieuse. Au XIVe siècle se dessina un mouvement de retour vers l'antiquité païenne : Pétrarque et Boccace tentèrent de faire école; ce ne fut pourtant qu'aux XVe et XVIe siècles qu'éclata la Renaissance, formidable recul du monde civilisé vers le pagnanisme : politique, lois, sciences, lettres et arts sombrèrent dans la tourmente, emportés par un vent de fausse rénovation.

Conséquents avec les principes nouveaux les humanistes demandèrent à l'antiquité leurs règles de conduite : malheur aux lettres chrétiennes dans les mains de pareils maîtres ! Sous prétexte de bon goût, les Pères disparurent des programmes d'enseignement : on rougit de leur style, on jugea inconvenant de le comparer à la *belle* latinité du siècle d'Auguste. Les résultats de ce bannissement se firent attendre deux siècles, jusqu'à la Révolution qui secoua violemment peuples et institutions ; malgré ce sévère avertissement il faut arriver au milieu du XIXe siècle pour qu'un éducateur plus avisé songe à rechercher la cause du mal : il la trouva, profonde, dans le défaut d'éducation chrétienne des classes dirigeantes.

En 1851, Paris vit afficher aux montres de ses libraires un ouvrage qui éveilla brusquement l'attention publique ; il avait pour titre : *Le ver rongeur des sociétés modernes*, et pour auteur un prêtre d'une étonnante érudition, l'abbé Gaume. A cette époque, les écrivains ecclésiastiques avaient complètement disparu du programme des humanités : on s'en tenait à l'étude exclusive de l'antiquité païenne, et la décadence des études entraînait la perte de l'esprit chrétien et nous préparait ces générations d'indifférents qui ont valu à l'Eglise les opprobres dont elle fut abreuvée trente ans plus tard.

Le *Ver rongeur* de l'abbé Gaume protestait avec vigueur contre l'ostracisme dont étaient frappés les écrivains chrétiens : on les avait chassés des programmes scolaires, il se mit

en tête de les y réintégrer. L'intention était louable, quelques exagérations de détails gâtèrent l'excellence de la thèse, et le mouvement ne donna pas tout ce qu'on était en droit d'en espérer. La contradiction d'ailleurs se leva et, parmi les adversaires déclarés du « gaumisme », nous ne sommes pas peu étonnés de reconnaître des hommes d'une haute valeur, tels Mgr Dupanloup, Mgr Landriot, le R. P. Daniel, S. J. Il est vrai que dans le camp opposé se rangèrent à leur tour le cardinal Gousset, Mgr Parisis, Montalembert, Louis Veuillot et d'autres non moins illustres.

La querelle s'envenima ; de part et d'autre, les controverses se poursuivaient avec ardeur. Rome les arrêta par la publication de l'encyclique *Inter multiplices*, que Pie IX adressait le 21 mars 1853 à l'épiscopat français.

Posée par l'abbé Gaume, la question se limitait à ce seul point : « Convient-il et dans quelle mesure, de réintégrer les classiques chrétiens dans les humanités des séminaires et collèges catholiques? » Le document pontifical répond à la question avec une netteté qui ne laisse place ni à l'équivoque ni à la discussion : l'étude parallèle des auteurs chrétiens et des écrivains païens (ceux-ci soigneusement expurgés) est recommandée avec une insistance qui équivaut à un ordre formel.

La solution du Saint-Siège, grâce à sa modération, fut également bien accueillie dans les deux camps, et tout le monde se mit à l'œuvre avec ardeur et sans arrière-pensée. En Belgique, en France, en Italie, en Espagne, la parole pontificale trouva un écho sympathique. Malheureusement, la plupart des maîtres n'étaient pas préparés à cette pédagogie nouvelle, nourris qu'ils avaient été dans les vieilles traditions du plus étroit classicisme.

D'autre part, ceux qui éditèrent des classiques chrétiens, les Gaume, les Dübner, donnèrent maladroitement un caractère apologétique à leurs publications, y jetant ainsi une note de sécheresse peu faite pour encourager les bonnes volontés. Bientôt le découragement se manifesta parmi les élèves comme chez les maîtres, on retomba dans les anciens errements et les écrivains chrétiens mal servis par leurs amis, reprirent le chemin de l'exil.

Telle était la situation, il y a quarante ans et plus, au moment où vivait à Châtillon, petit village ignoré du diocèse de Namur (Belgique), un simple curé de campagne, actif, érudit, dont l'unique rêve était de réintégrer dans les programmes des humanités classiques les Pères latins et grecs qu'on en avait imprudemment bannis. Certes, c'était presque de la témérité d'entreprendre seul une lutte, mais il avait de l'énergie, de la persévérance, du talent, et, confiant en Dieu, il se mit à l'œuvre.

Nous le trouvons en 1891, au Congrès de Malines, debout sur la brèche pour la défense d'idées chères. Il y présenta un rapport fortement documenté, dans lequel il signale la faiblesse toujours croissante et le manque d'esprit chrétien des humanités modernes. Malgré l'opposition des tenants du classicisme antique, ses propositions furent acclamées en section et en assemblée générale. Non seulement le congrès approuva l'idée de réintroduire l'étude sérieuse des auteurs chrétiens dans les humanités, mais il parut frappé particulièrement par l'exposé du système de comparaison proposé par M. Guillaume. La majorité de l'assemblée reconnut que cette méthode serait à la fois un puissant instrument de développement intellectuel et moral, et le procédé le plus capable de de faire saisir aux élèves ce qui différencie les deux littératures païenne et chrétienne.

Dans ce rapport, M. Guillaume établissait avec une grande lucidité le point de départ de son système. La littérature chrétienne, dit-il, et la païenne, tout en se servant d'une seule et même langue comme instrument, sont deux littératures essentiellement différentes à tous les points de vue. Représentant deux civilisations distinctes, poursuivant des idéals opposés, elles n'ont ni mêmes principes, ni même procédés, ni même forme.

D'où part, en effet, la littérature païenne?

De cette idée, naturelle à des païens, qu'il faut avant tout plaire et charmer : c'est la théorie de l'art pour l'art. De là, chez les écrivains anciens, cette recherche constante du mot le plus harmonieux, de l'expression la plus délicate, de la tournure la plus élégante. De là cette phrase cadencée, presque

toujours périodique, ce style synthétique qui est le propre des littératures raffinées, faites non pas pour le peuple, mais pour le petit nombre, pour les initiés, pour les gourmets de l'esprit.

D'où part, au contraire la littérature chrétienne?

Aux yeux du christianisme, la parole humaine est l'image du Verbe éternel, c'est la lumière de l'âme, faite avant tout pour éclairer et persuader, pour illuminer l'intelligence de l'homme, pour porter sa volonté au bien. Elle ne dédaignera à l'occasion ni de plaire, ni de charmer, sans doute, mais elle n'oubliera jamais son but essentiel, son but primordial.

De là le soin qu'auront les vrais écrivains chrétiens de choisir avant tout le mot non pas le plus harmonieux, mais le plus juste, l'expression non pas la plus délicate, mais la plus nette, la plus adéquate, la phrase non pas la plus élevée, mais la plus naturelle, la plus claire, la plus universellement intelligible.

En résumé, les deux littératures, en poésie comme en prose, n'ont de commun que la langue, qu'elles manient à leur gré et de façon également habile.

Dans quelle erreur versent donc, à quelles difficultés inextricables, à quelles conséquences fâcheuses viennent se heurter fatalement les maîtres qui méconnaissent ces vérités ; qui, s'imaginant sincèrement que la forme païenne est l'idéal suprême en littérature, s'en iront mesurer devant leurs élèves la valeur d'un écrivain chrétien à son plus ou moins de ressemblance avec quelque écrivain du siècle d'Auguste !

Ces idées novatrices, M. Guillaume les développa au Congrès de Lille d'abord, puis dans une série d'ouvrages de polémique (1) qui sont demeurés célèbres dans le monde des lettres. En même temps, il formait à son école d'infatigables collaborateurs, et avec eux, il entreprit la publication d'une double collection de classiques latins et grecs comparés. Celle-ci doit comprendre pour toutes les classes d'abord des morceaux choisis, formant une espèce de cours pratique d'histoire littéraire, païenne et chrétienne, qui va d'une part du

(1) *M. Ragon et les classiques chrétiens. — Les Jésuites et les classiques chrétiens. — Les classiques comparés et le R. P. Verest.*



siècle des Scipion à Claudien, d'autre part de Tertullien aux Renaissants du XVIe siècle, et offrant une suite de sujets propres à être mis en parallèle aux divers points de vue du vrai, du bon et du beau. Une seconde série est composée d'œuvres complètes dans les deux genres. Une partie notable de ce plan est réalisé aujourd'hui, mettant en œuvre le programme général des humanités chrétiennes tel que l'a constitué son auteur.

C'est ce programme que nous allons définir, en nous appuyant sur les ouvrages et discours de M. Guillaume.

Disons d'abord, que, contrairement aux affirmations mal fondées de certains contradicteurs, le programme des classiques comparés ne rejette nullement les *humanités littéraires*. Sans exclure les langues modernes, qui sont aujourd'hui d'une utilité incontestable, il faut maintenir dans leur intégralité les humanités gréco-latines, comprenant l'étude grammaticale et littéraire des auteurs, tant païens que chrétiens. Il y a pour cela deux excellentes raisons : la première, que les langues latine et grecque, par leur double caractère analytique et synthétique forment la gymnastique intellectuelle et procurent le développement parfait de l'enfant ; la seconde, que ces deux littératures donnent la clé de la civilisation du monde puisqu'elles sont en quelque sorte les gardiennes de la tradition universelle.

On a également reproché aux classiques comparés d'écarter de parti-pris les auteurs païens. Nouvelle erreur ; nécessaire, indispensable même est l'étude de ces auteurs : ne sont-ils pas les représentants de l'art ancien, de cet art qui est l'expression d'une forme spéciale du Beau qu'il importe de connaître : le beau sensible et matériel.

Mais non moins nécessaire est l'étude des auteurs chrétiens grecs et latins, et nous en donnons de nombreux et puissants motifs. Au premier rang desquels, il convient de placer la tradition constante de l'Eglise.

Dans son bref du 1er avril 1875 à Mgr d'Avanzo, Pie IX le rappelle avec insistance ; l'illustre pontife avait d'ailleurs clairement manifesté ses intentions tant dans son encyclique *Inter multiplices* (du 21 mars 1853), que par sa haute et so-

lennelle approbation des décisions du Concile d'Amiens (1853). Dans sa brochure : *Les humanités et les règles de l'Eglise,* M. Guillaume établit que Pie IX et Léon XIII, continuant et confirmant les directions séculaires de l'Eglise romaine, ont voulu qu'on s'en tienne aux humanités traditionnelles des siècles passés, c'est-à-dire celles qui ont pour fondement commun l'étude simultanée des auteurs chrétiens et païens.

D'ailleurs, la littérature chrétienne du moyen âge n'est-elle pas la littérature la plus admirable qu'ait vue le monde? Souvent sublime, toujours sérieuse, et surtout profondément morale, elle nous donne dans son ensemble le sentiment le plus élevé du Beau idéal. C'est de ce latin chrétien et populaire que sont sorties les langues modernes dites latines, et notamment le français, qui lui doit sa précision et sa clarté.

Signalons ici les résultats fâcheux de l'étude exclusive des auteurs païens. Quelle idée nos enfants se feront-ils de l'Eglise et de la religion, si nous leur laissons ignorer nos grands écrivains, alors que leurs maîtres exaltent incessamment ceux du paganisme? Ils auront une bien piètre considération pour la littérature catholique, qu'on leur tait alors que, tous les jours, Homère, Virgile, Horace et Cicéron leur sont représentés comme les parangons de l'art d'écrire, comme les seuls génies auxquels il y ait lieu de s'arrêter. Un jour viendra, je le sais, où ils découvriront l'existence d'écrivains religieux : mais ce sera pour les mépriser, n'en doutez pas. « Si nos éducateurs ne nous en ont pas soufflé mot, vous diront-ils avec justesse, c'est qu'ils ne les jugeaient pas dignes de concourir à notre formation, c'est qu'ils n'ont aucune valeur ». Beau résultat, en vérité !

Une autre conséquence, non moins déplorable de l'étude exclusive des païens, c'est de donner à l'enfant, en fait d'art, un idéal absolument faux. Je le sais bien, la beauté de l'art grec est indéniable :

« *Graiis dedit ore rotundo musa loqui,* »

a dit le poète. Aussi pour le grec pas plus que pour le latin ne peut-il être question de refuser aux écrivains, prosateurs ou poètes de l'antiquité l'harmonie de la ligne, de la couleur ou des sons. Mais ce beau n'a qu'un idéal secondaire, purement

plastique, se résumant en des formes vaines et superficielles. Offrir à l'enfant cet unique idéal, c'est river à la terre une âme faite pour le ciel, c'est le tromper d'indigne façon. Notre âme vaut mieux que cela : il lui faut pour vivre d'autres aliments que ce terre-à-terre presque sensuel.

Et par le fait même de cette fausse conception idéaliste, l'enfant, le jeune homme puiseront dans l'étude exclusive des païens un amour exagéré de la forme, au détriment du fond. Comme conséquence, le goût sera troublé, déformé, et par une transition presque fatale, il se verra conduit à une littérature toute de mots et d'harmonie, brillante fantasmagorie de périodes conventionnelles, semblables à des bulles de savon vides et éphémères.

Est-ce routine? Est-ce parti-pris? Nos professeurs ont fait des humanités une longue étude de mots, de phrases ou de formes conventionnelles, sans aucune corrélation avec le fond sans aucun rappel même lointain vers la pensée ou la civilisation modernes. Enseigner de la sorte, c'est tout simplement nous préparer des générations d'humanistes sans idées, de phraseurs et de sophistes bons à semer partout le mensonge et la mort sous des formules dorées.

Un dernier effet de l'étude exclusive des païens, et le plus funeste, c'est de fausser complètement l'éducation. L'éducation n'est pas, comme l'instruction, l'œuvre d'une heure, d'une leçon : elle doit s'étendre à toutes les heures, à toutes les leçons, parce qu'elle est en somme la formation harmonique de l'homme tout entier, par le développement et le perfectionnement progressifs et continuels de nos facultés maîtresses. Et pour un travail d'une portée si considérable vous voudriez vous en remettre uniquement à des moralistes païens, qui sont presque toujours des prêcheurs d'immoralité? N'est-il pas contre nature que des enfants chrétiens, ayant à leur disposition de réels chefs-d'œuvre, se voient forcés, pour se former aux lettres, de recourir exclusivement aux auteurs païens? N'est-il pas moins honteux ni moins déplorable que tant d'éducateurs, prêtres et laïques, n'aient pour nos beaux génies des premiers siècles que de l'indifférence la plus absolue faute de connaître eux-mêmes leurs

œuvres et d'avoir été initiés dès le jeune âge à leur langue et à leur style?

« Il est assurément singulier, dit Jules Lemaître, que, depuis la Renaissance, la direction des jeunes esprits ait été presque exclusivement remise aux poètes et aux philosophes qui ont ignoré le Christ... Tant il est vrai que notre société n'est plus chrétienne que d'étiquette, et tant l'éducation par les païens y pétrit le cerveau même de ceux qui sont préposés par état à la garde de la vérité religieuse. »

On va certainement nous objecter que nous ne tenons aucun compte du maître lui-même qui, s'il est fidèle à sa mission, saura départir le blâme et l'éloge dans une juste mesure ; on nous parlera aussi de l'enseignement obligé du catéchisme qui apprendra aux jeunes gens leurs devoirs religieux ; on nous vantera la prière, la fréquentation des sacrements ; nous admettons tout cela, et nous nous félicitons de pouvoir y joindre les bons exemples d'éducateurs dévoués.

Il semble cependant, dit M. Guillaume, qu'il faut bien peu connaître la nature de l'enfant pour ne pas savoir que, pour vivre et se développer, son âme a besoin d'autres choses encore que de réprimandes, d'avis et de bons exemples. Il faut du pain à cette âme comme il en faut à son corps. Il est fait, cet enfant, pour admirer et pour aimer : vous aurez beau le prémunir contre les dangers, si vous ne lui donnez pas autre chose à admirer et à aimer que l'antiquité païenne, malgré vous et malgré lui, il aimera et il admirera l'antiquité païenne, c'est-à-dire qu'à la fin, il sera chrétien et païen tout à la fois, païen surtout : fruit bâtard d'une éducation plus bâtarde encore.

Il faut bien reconnaître enfin « que si, grâce à l'esprit chrétien qui régnait encore dans les masses à l'époque de la Renaissance, la société a pu pendant un certain temps se passer sans en mourir tout à fait, de l'étude d'une littérature qui avait fait sa force et sa grandeur, il importe de nos jours de ramener la jeunesse à ces sources fécondes et de lui inspirer l'amour du bien, en faisant luire à ses yeux le divin idéal de beauté dont le moyen âge est resté le modèle et le dépositaire dans toutes les sphères de l'art. »

En résumé, ce n'est pas la suppression pure et simple des auteurs païens que comporte la programme des classiques comparés ; c'est au contraire l'adjonction raisonnée des auteurs chrétiens' Il ne s'agit donc pas de rabaisser les premiers pour exalter les seconds, mais bien de mieux étudier les écrivains de l'une et l'autre littérature pour les apprécier davantage ; l'étude approfondie des païens permettra de leur dérober à notre profit les secrets de leur art et le trésor de leurs connaissances ; l'étude non moins approfondie des chrétiens, Pères de l'Eglise, mélodes, orateurs, nous fera puiser à leur école incomparable l'esprit qui doit nous animer, nous initiera à leur langue qui, après tout, est la langue chrétienne, à leur science qui est la science chrétienne.

Nous avons parlé d'étude *approfondie.* Il ne suffit pas, en effet, d'examiner les écrivains chrétiens comme en passant sous forme d'une traduction cursive dont la banale sécheresse aura vite raison des meilleures volontés ; non, il faut une étude *sérieuse* et complète. Stérile et absurde, la méthode qui ne veut voir dans les auteurs que des mots, des phrases, des périodes, formes étachées de la pensée et .vivant en quelque sorte d'une vie factice ; ce qu'il faut, c'est rechercher avant tout la pensée de l'écrivain, son but esthétique ; ce qu'il faut, c'est s'inspirer d'une saine critique et savoir donner à chaque mot, à chaque phrase, son vrai sens, sa vraie beauté ; ce qu'il faut, c'est, toutes les fois que deux morceaux, deux ouvrages de l'un et l'autre genre ont été traduits et expliqués philosophiquement, recourir à la méthode de comparaison pour l'explication littéraire ; en un mot, c'est une étude de littérature comparée.

Par ces mots : étude *approffondie,* étude *sérieuse,* étude *complète,* nous n'entendons nullement les erreurs admises depuis cinquante ans sous le fallacieux prétexte de philologie. Dépouillons au contraire les humanités de cet apparat scientifique, emprunté à l'Allemagne, qui stérilise les études humanitaires en surmenant l'intelligence des jeunes gens, restituons-leur le caractère non pas exclusivement, mais essentiellement littéraire qui en faisait autrefois le charme et la fécondité. « Nous ne nions pas, écrivait à ce sujet M. Guil-

laume, l'utilité, la nécessité même de la philologie, pas plus que nous ne nions l'utilité et la nécessité de l'apologétique, de l'histoire et des autres sciences, mais il ne faut pas oublier que le rôle de ces diverses branches dans les classes de latin et de grec ne peut jamais être qu'occasionnel, ou du moins secondaire ; il ne faut pas oublier que la philologie, par elle-même, n'est point éducative : la philologie instruit, elle ne forme pas. Seule, la littérature forme, parce que seule, elle s'adresse à tout l'homme et influe sur toutes ses facultés, et il sera toujours vrai de dire : Dans le royaume des humanités, c'est la littérature qui est la reine et la philologie n'est que sa suivante. Plus de grammaire par conséquent à grand, moyen et petit texte, mais une grammaire très simple, élémentaire, ce qui ne veut point dire arriérée ou incomplète. Plus de détails de pure érudition, plus d'explications à perte de vue sur toutes les antiquités qui peuvent se rattacher à un texte, mais habituellement juste ce qu'il faut pour le bien comprendre et en saisir la valeur artistique, je veux dire : le fond et la forme ; juste ce qu'il faut pour se rendre compte des deux littératures et des deux civilisations. »

Mais, ne manquera-t-on pas de nous objecter, la littérature chrétienne est souverainement ennuyeuse, pour les enfants du moins ; comment voulez-vous que des intelligences en voie de formation puissent trouver quelque intérêt à des sermons de théologiens ou à des traités d'ascétisme? — Nous répondrons à cela que cette étude doit naturellement être proportionnée à l'âge et à la capacité des élèves; un professeur vraiment digne de ce nom ne sera pas gêné de glaner dans les auteurs chrétiens une abondante moisson d'œuvres à réserver à chacun des degrés de l'instruction humanitaire.

Plus sérieuse est l'objection tirée de la langue même des écrivains chrétiens. Certes, concède-t-on, les Pères grecs peuvent, sous le rapport du style, supporter sans trop de désavantage la comparaison avec les meilleurs écrivains de l'antiquité ; mais, en revanche, le style des Pères latins est fort imparfait, leur langue souvent incorrecte et barbare : elle sent trop la décadence.

Voilà le grand mot lâché : qui a dit décadence a tout dit.

Et pourtant, loin d'être une corruption du vieux latin classique, la langue des Pères en est au contraire une sorte de renouvellement, une transformation dont il n'y a pas à rougir.

La littérature chrétienne et la littérature païenne, bien qu'utilisant la même langue comme véhicule de leurs idées, diffèrent totalement à tous les points de vue : représentant deux civilisations opposées, elles n'ont aucun sujet de contact ni dans leur idéal, ni dans leurs principes, ni dans leurs procédés, ni dans leur forme.

L'idéal dans l'antiquité païenne, était la beauté plastique et, en littérature, il se traduisait par une préoccupation unique, celle de plaire par l'harmonie des formes. C'est ce qu'on peut appeler la théorie de l'art pour l'art. Imbus de ce principe, les écrivains latins furent presque tous d'ardents admirateurs de la forme. Horace dans ses *Odes*, Cicéron dans ses *Catilinaires*, Virgile dans son *Enéide* obéissent à chaque mot au besoin inné de l'expression délicate, de la phrase bien cadencée, de la période élégante. Ce raffinement n'est pas à dédaigner ; mais nous tromperions-nous beaucoup en affirmant que la grande masse du peuple ne le goûtait guère, et que ces belles harmonies littéraires restaient l'apanage d'un groupe restreint d'initiés?

La littérature chrétienne part d'un tout autre principe : la parole humaine étant la lumière de l'âme, elle doit avant tout éclairer et persuader, pour illuminer l'intelligence de l'homme et porter au bien sa volonté. Elle ne dédaignera à l'occasion ni de plaire ni de charmer, mais elle n'oubliera jamais son but essentiel.

Se soumettant à cette pensée, les écrivains du christianisme ont mis la justesse et la précision des termes au-dessus de l'élégance du langage. Ils écrivaient d'ailleurs non pour une élite, mais pour l'universalité de leurs contemporains ; pour se mettre à la portée de tous, ils ont dépouillé la solennité compassée du rhéteur pour adopter le ton de la simplicité familière.

Entre ces deux manières, aucun autre contact que les formes matérielles de la langue, que l'une et l'autre manient au gré de ses besoins. A chaque idéal correspond une forme diffé-

rente ; mais peut-on conclure que la forme chrétienne soit moins belle que sa devancière? Nos cathédrales gothiques sont-elles moins grandioses que les temples grecs, parce que leurs architectes ont adopté d'autres canons?

Le latin du grand siècle était un langage synthétique, abusant de la période et des beaux effets de style ; la littérature chrétienne, qui s'adressait à la généralité, devint ce style analytique que nous retrouvons à l'origine des premières œuvres et qui est devenu le caractère de toutes les grandes littératures modernes. Tertullien, saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise furent les ouvriers géants de cette transformation ; initiés par leur éducation à tous les secrets de la vieille langue latine, ils créèrent une langue nouvelle, riche et brillante, qui fut le berceau de nos dialectes actuels.

Dans sa *Science du langage*, M. Max Muller nous montre que le latin primitif, langue essentiellement analytique, dans la prose et syllabique dans la poésie, garda ce caractère à peu près pur jusqu'au siècle d'Auguste ; Cicéron et Horace lui donnèrent la forme synthétique et métrique des Grecs. Mais ce ne fut jamais là que le langage académique, la masse du peuple restant fidèle aux modalités primitives. L'Eglise reprit ce vieux latin populaire et l'assouplit à ses besoins propres. Evidemment, cette langue nouvelle n'arriva pas en un jour à sa perfection ; il ne viendra à l'idée de personne de citer Lactance ou Minutius Felix comme les meilleurs manieurs du latin chrétien. Il faut attendre jusqu'au IVe siècle pour voir les Augustin, les Jérôme, les Ambroise perfectionner cette langue ; et ce ne sera qu'au VIe siècle que saint Grégoire le Grand achèvera cette transformation. Allant plus loin, nous dirons même que le XIIe siècle, avec saint Bernard pour la prose, avec Adam de Saint-Victor pour la poésie, vit seulement l'épanouissement de cette longue évolution linguistique. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les écrits du premier, sur les poèmes du second, pour constater que leur perfection littéraire ne laisse plus rien à désirer.

Nous voilà loin de la littérature de décadence qu'on nous objectait.

Revenant à la méthode de comparaison, il nous reste à

conclure qu'elle est la plus propre à développer chez l'enfant l'esprit d'observation et de recherche, le jugement et en général toutes les facultés. Bien comprise, cette méthode peut s'employer avec un égal profit dans toutes les classes et s'adapter à tous les sujets, en grammaire comme en littérature. Purement de mots au commencement, elle s'élèvera peu à peu et s'étendra en passant par l'étude de la doctrine et de la morale jusqu'à comprendre tout le domaine de l'art, c'est-à-dire la forme et la pensée. Appelée à juger deux morceaux, l'un païen, l'autre chrétien, elle les jugera d'abord chacun à part, d'après son idéal propre et d'après les règles littéraires établies pour l'atteindre et qu'il faut bien connaître : elle en donnera ainsi la valeur relative ; elle les soumettra ensuite simultanément à la lumière de l'idéal chrétien, et elle en marquera la valeur absolue, en faisant voir jusqu'à quel degré chacune de ces œuvres humaines, abstraction faite des circonstances, s'approche de l'œuvre divine ou, si l'on veut, dans quelle proportion chacune d'elles reflète cette union étroite du Vrai, du Bien et du Beau qui est la condition essentielle du vrai chef-d'œuvre artistique.

Venons-en maintenant aux détails pratiques de la restauration des humanités.

Jusqu'ici l'Eglise n'a rien défini en ce qui concerne le choix et le nombre des auteurs chrétiens à employer dans les classes, et chacun reste libre de son programme, à la seule condition d'appliquer la règle d'une façon sérieuse et efficace. L'encyclique de 1853 constitue ce qu'en langage canonique on appelle un acte disciplinaire ; les règles qu'elle édicte obligent donc en conscience tous les éducateurs de la jeunesse. Quant à la méthode à suivre, rien de précis n'est formulé ; nous pouvons souscrire au système qui paraîtra rentrer le plus adéquatement dans les intentions de Rome et remplir intégralement le but qu'elles veulent atteindre. Ceci nous met fort à l'aise vis-à-vis de l'organisation humanitaire telle que l'a mise sur pied le chanoine Guillaume, ce dernier précise ainsi ses intentions :

« Il me paraît naturel d'introduire dans chaque classe à peu près autant d'auteurs chrétiens que d'auteurs païens, aussi bien en latin qu'en grec, et cela dans l'intérêt même de l'en-

fant, qui mesure volontiers la valeur des choses à l'usage plus ou moins fréquent qu'on en fait, et qui, de l'infériorité numérique des auteurs chrétiens, conclurait facilement à leur infériorité littéraire. »

Précisons cette pensée et disons :

La division des classes en classes de grammaire *et en* classes de littérature *doit être maintenue comme étant fondée en nature, mais avec cette condition que, dans les classes de grammaire, on ne négligera pas la littérature et que, dans les classes de littérature, on n'oubliera pas la grammaire.*

*On consacrera moins de temps à l'*étude de la grammaire *proprement dite, laquelle sera réduite à un volume de* 200 *pages au plus, d'un seul texte, comprenant, avec les règles les plus générales de la langue , les exceptions les plus communes, et devant servir, à l'exclusion de toute autre grammaire et de tout auteur, à la composition des thèmes jusqu'en seconde inclusivement.*

Le reste s'apprendra par l'usage, la lecture et l'explication des textes faite en classe par le maître.

On s'exercera davantage à la traduction à livre ouvret, *qui est de beaucoup le moyen le plus facile d'arriver à l'intelligence des auteurs.*

Quant à la littérature, *elle consistera dans les classes de grammaire en* lectures *privées et publiques, en petits* devoirs (*contes, récits voyages, lettres, etc.*) *à rédiger une fois par semaine, en* récits *et* exposés *à faire* de vive voix *en classe et en petites* critiques littéraires *que dirigera le professeur.*

Exclusivement philosophique et morale au début, c'est-à-dire ne s'occupant que du côté vrai ou moral des choses, la critique littéraire s'élèvera peu à peu selon l'ordre des classes, selon l'intelligence et les dispositions des élèves, mais elle n'entrera qu'avec prudence dans le domaine du Beau proprement dit, ne s'arrêtant guère de ce côté qu'aux choses générales et élémentaires, prenant soin de signaler au passage, plutôt que d'expliquer trop à fond, les beautés les plus saisissantes de langue, d'expression, de phrase, d'imagination, de sentiments et d'idées, et réservant aux classes supérieures tout ce qui est de technique pure, d'étude approfondie ou de haute esthétique.

Quant à l'organisation des détails, les six classes d'humanités

resteront partagées en classes grammaticales et en classes littéraires ; la troisième est rangée parmi ces dernières, qui ont un objectif bien déterminé : la troisième s'occupant de l'histoire, la seconde de la poésie et la première de l'éloquence. Les trois classes inférieures ont surtout pour objet : la sixième les mots, la cinquième les tournures, la quatrième la phrase et les premiers éléments de la composition.

Le latin chrétien n'étant que la transformation du latin païen, il est naturel que l'étude de la langue s'appuie sur la grammaire classique et ce jusqu'en troisième inclusivement ; mais l'étude des auteurs chrétiens n'en commencera pas moins dès la sixième, par des traductions faciles et des explications dans lesquelles le maître signalera tout ce qui s'écarte du vocabulaire et de la grammaire courante. Ces différences seront notées non pas comme des fautes de latin, mais comme des modalités particulières, anciennes ou nouvelles, justifiées par le contexte et utilisables dans les compositions littéraires relatives à des sujets chrétiens.

En conclusion, les humanités telles que nous les comprenons ne tendent pas seulement à faire de nos enfants des jeunes gens supérieurement instruits par l'étude approfondie et comparée des deux antiquités païenne et chrétienne ; elles veulent avant tout relever les études humanitaires tombées partout en décadence, en les rendant plus littéraires et surtout plus chrétiennes, de façon à nous donner des hommes complets, c'est-à-dire des chrétiens, par une formation intellectuelle de tous les instants entendue et pratiquée dans le sens chrétien.

Fr. Dufour.



GUICHENON

Historien de Camille de Neuville

Le bouquiniste qui met la met sur un livre imprimé à Trévoux, édité à Lyon, en 1695, chez André Molin, et qui a pour titre « La vie d'illustrissime et révérendissime Camille de Neufville », ne fait pas une mauvaise affaire. Le livre, à la vérité, est petit, d'un format qui rappelle les manuels d'Enfants de Marie, ou autres manuels de dévotion à l'usage des jeunes filles, et il n'atteint pas trois cents pages (1). Bien qu'il ait été écrit au plus beau siècle de notre littérature, il n'est pas exempt d'enflure, de déclamation et, en quelques endroits, de mauvais goût. Mais il a pour le bouquiniste ce double avantage d'être la seule histoire d'un des plus grands archevêques de Lyon, et d'être devenu fort rare. Les deux bibliothèques de la ville le possèdent, quelques amateurs l'ont aussi. Mais peut-être n'en trouverait-on pas dans le diocèse plus d'une douzaine d'exemplaires.

Rédigé très vite, presque aussitôt après la mort de l'archevêque, ce petit livre est forcément incomplet, c'est une esquisse bien plus qu'un tableau. L'auteur, d'ailleurs, l'avoue lui-même. Ecrit sous les yeux des Villeroy qui tiennent tout à Lyon, il tourne forcément au panégyrique. Heureusement pour nous, le panégyrique reste de l'histoire, il n'est que l'expression chaude d'une admiration, d'ailleurs méritée. Dans

(1) Exactement, 288 pages.

ces circonstances, il y a profit à revenir sur un vieil ouvrage, à le faire connaître à une classe très nombreuse de lecteurs, et à rappeler ce qu'il nous apprend de Mgr Camille de Neuville.

I. Je ne sais si à aucune époque, on a multiplié, comme à la nôtre, les biographies et les statues. Il n'est pas de petite ville qui n'ait son grand homme en bronze ou en pierre, à cheval, debout, ou dans un fauteuil, en costume d'autrefois ou en simple redingote. Il n'est pas de sous-préfet ou de conseiller d'arrondissement, qui, une fois mort, n'entre, de plain-pied dans l'histoire et n'obtienne une monographie, Le XVIIe siècle était plus sobre, il n'avait pas besoin de tant d'images, pour se consoler du manque d'hommes. On trouvait tout naturel que l'Eglise et le pays eussent de glorieux serviteurs : on pensait que la postérité l'apprendrait d'elle-même. Si les historiens taillaient leur plume, c'était pour parler du Roi. Le Roi était le soleil qui, attirait tous les regards, les étoiles même de première grandeur brillant au ciel de la France n'étaient célébrées qu'avec discrétion.

Il est pourtant certains hommes dont la renommée, les vertus, ou les services exigeaient pour ainsi dire un historien. Si l'on ne craignait pas qu'ils fussent oubliés, on craignait d'être ingrat, en ne parlant pas d'eux, on craignait surtout de priver la France à venir d'un grand enseignement et d'un grand exemple. Et puis les familles elles-mêmes de ces illustres disparus, tenaient à les voir revenir dans un nimbe de gloire Suivant toute apparence, ce furent des pensées de ce genre qui donnèrent au moine Augustin-Germain Guichenon, sa vocation d'historien de Mgr Camille de Neuville.

Le grand Archevêque venait de mourir, mais il vivait dans le souvenir et dans la reconnaissance de tous. On parlait de lui d'autant plus qu'il avait fait tout son possible (sans d'ailleurs y réussir) pour se dérober aux éloges funèbres (1). Quarante années d'épiscopat remplies d'œuvres, de fondations,

(1) Le grand archevêque avait déclaré dans son testament qu'il ne voulait point d'éloge funèbre « s'en trouvant indigne ». Il n'en fut pas moins célébré, en latin par le P. de Colonia, et en français par Massillon, à l'aurore de son magnifique talent.

de vertus ; cinquante-deux ans d'un gouvernement civil ferme, sage, pondéré, attentif à tous les besoins ; un diocèse renouvelé dans ses prêtres et animé d'une vie puissante, une multitude de bienfaisantes institutions, avaient placé l'Archevêque sur un piédestal à part. On voulait que la postérité l'y vît encore et on lui chercha un biographe. On crut l'avoir trouvé chez les Augustins et dans la personne de Germain Guichenon. Ce nom était prédestiné pour l'histoire. Il avait été déjà porté par un historiographe officiel des Dombes, de Savoie et de France, assez pauvre diable en commençant, mais qu'un mariage avec une riche veuve avait mis en bonne posture, qui s'é ait fait ensuite une réputation, et que les honneurs étaient venus chercher. Ce Guichenon, bien plus célèbre que l'autre, et pris au sérieux encore de nos jours, serait, d'après plusieurs, l'oncle du moine, mais ce point est contesté. Quoi qu'il en soit, l'augustin fut chargé d'écrire la vie de l'Archevêque. C'était une grande et belle besogne, et assurément très agréable à l'Archevêché. Guichenon, nous apprend lui-même, sans d'ailleurs nous en dire davantage, qu'il a travaillé sur un mémoire de Sauveur Manis. Or, Sauveur Manis, official métropolitain, directeur général des écoles, était un des plus importants personnages de l'Archevêché. C'était, depuis de longues années, un des familiers de Mgr Camille de Neuville. Nous savons, par des témoignages du temps, qu'il était singulièrement attaché à la foi catholique, et très opposé aux erreurs nouvelles. La déposition d'un tel homme mérite toute confiance, et nous regrettons fort que ce mémoire soit perdu.

Si l'Archevêché voyait de bon œil le moine augustin, celui-ci n'était pas non plus désagréable à la famille du défunt, et c'est bien avec son aveu qu'il avait commencé l'ouvrage. Un latiniste du collège de la Trinité, que saint Ignace eût tancé sans doute, appelait les Villeroy des demi-dieux, *Neovillaei dii*. Ces demi-dieux ne restaient pas toujours dans l'Olympe. La ville de Lyon savait plus qu'elle n'eût voulu peut-être, qu'ils descendaient souvent vers la terre (1). Dans une de ces des-

(1) Tous les Villeroy ne furent pas aussi sages et aussi désintéressés que l'archevêque. Plusieurs d'entre eux furent une lourde charge pour les finances de la ville.

centes, le second maréchal de Villeroy avait dû apercevoir le froc du moine, et peut-être même daigner converser avec lui, car Guichenon lui dédie son livre. La dédicace est longue, flatteuse, hyperbolique. On sent que le moine parle à « une de ces grandes puissances que nous regardons de si bas ». On sent aussi un homme sûr de son fait et assuré de ne pas déplaire. Le maréchal avait quelques raisons d'être satisfait. A défaut d'une solide gloire personnelle, il pouvait au moins se couvrir de celle de son oncle. Camille de Neuville le protège contre les trop grandes sévérités de l'histoire.

Si Guichenon n'eut pensé qu'à son héros, il eût fait comme Massillon dans sa fameuse oraison funèbre, il eût tout ramené à deux chefs, le Pontife et le Gouverneur. C'est la division la plus naturelle d'un pareil sujet. Mais il fallait penser aussi un peu à Messieurs de Villeroy et célébrer la gloire des demi-dieux. Le moine s'en acquitta consciencieusement dans son premier livre consacré tout entier à la famille, à la généalogie de l'Archevêque. Quand on lit la belle thèse de M. Nouaillac sur le ministre Villeroy, et qu'on la rapproche de ce premier livre, on voit que le moine a laissé dans l'ombre bien des choses. De même qu'Adam est sorti des mains de Dieu dans l'Eden, homme parfait, dans la plénitude de la force et de la beauté, de même le premier des Villeroy ou plutôt des Neuville, apparaît dans son livre, homme noble, seigneur et avec tous les rayons de gloire voulus pour être un ancêtre dont le maréchal ne rougisse pas. Mais aussi à quoi bon parler des origines roturières, des marchands de poissons aux halles de Paris et des si modestes débuts? N'était-ce pas assez que cette méchante langue de duc de Gesvres se permît une telle incartade? Fallait-il par scrupule d'exactitude, s'exposer à attirer la mauvaise humeur du gouverneur sur le couvent et se faire bâtonner par les laquais?

En homme avisé, Guichenon évita les passes difficiles. Voyez plutôt comment il commence son livre : (1)

« Peu de personnes en France et ailleurs ignorent que la

(1) GUICHENON. *La vie d'illustrissime et Révérendissime Camille de Neuville*, p. 3 et s.

bataille de Pavie ne fut extrêmement funeste aux Français, l'an mil cinq cent vingt et un, par la défaite de leur armée et par la prise de leur Roi, qui la commandait, lequel ayant été fait prisonnier par les victorieux, après y avoir combattu jusqu'à l'extrémité et reçu plusieurs blessures, pendant ce temps fut conduit à Madrid sur ses galères, par la perfidie de Doria, amiral Génois, qui les leur abandonna dans le lâche dessein de préférer les intérêts de sa République, à son honneur et aux engagements qu'il avait donnés à François Ier, le malheur d'un prince ne devant jamais servir de prétexte à aucun de ses alliés pour devenir à son tour perfide à son endroit.

« Tout le monde presque, dis-je, sait le détail de l'événement, que je ne viens que de toucher, quelque peu de temps qu'il ay donné à l'histoire ; mais je présume que peu sont instruits de ce que Nicolas de Neufville, chevalier et premier de ce nom (1), fit, dans cette fatale conjoncture, pour en délivrer son Roy et son Maître, dans le désir d'avancer sa liberté, il n'agit pas moins que la comtesse d'Angoulême, sœur de cet infortuné prince. S'il n'accompagna pas cette princesse en Espagne, pour ménager avec elle son retour, il fut réservé dans le royaume pour remuer tout ce qui était nécessaire pour cette entreprise. Il ne se contenta pas d'aller de toutes parts, d'engager et de presser tous ses amis, ses alliés, à l'aider dans un si juste devoir et dans une action si glorieuse, de prodiguer même tout ce qu'il avait de crédit par les grands biens et les grandes charges qu'il possédait, il employa encore la faveur et la persévérance de la prière, etc. »....

Décidément, le moine est un habile homme, et qui connaît bien son monde. Mille compliments à « Messieurs de Villeroy » n'eussent pas valu cette entrée en scène d'un premier ancêtre,

(1) « Premier du nom est délicieux. Ne dirait-on pas que cet ancêtre est tombé du ciel armé de pied en cap, comme un chevalier du moyen âge et qu'une famille toujours noble a commencé avec lui? Les vendeurs de poissons à « la criée » n'étaient donc pas des Neuville? Ils avaient disparu sans doute, comme le vieil homme dans les eaux du baptême, en ces lettres royales d'où les Neuville suivants étaient sortis nobles !

libérateur d'un roi de France, et qui semble remuer tous les ressorts de la monarchie.

On voit ici la manière de Guichenon. Il rectifie légèrement les lignes, il idéalise un peu les visages, il laisse dans l'ombre ce qu'il ne convenait pas au Maréchal de voir mettre en pleine pleine lumière.

Ainsi, un peu plus loin, une de ces commissions qu'on donne aux jeunes diplomates pour les faire un peu connaître, et leur valoir une tabatière à brillants, devient une marque spéciale de la confiance royale, parce que le jeune Villeroy en est chargé.

Ainsi, plus loin, l'étroite parenté d'Antoine de Neuville avec l'Archevêque de Lyon, est absolument passée sous silence. On dirait même que Guichenon ignore absolument Antoine de Neuville, si lui-même ne nous disait plus tard : « Pendant que Monseigneur l'Archevêque n'oubliait rien, pour mettre son diocèse dans un bel état, il perdit monsieur l'abbé de Saint-Just, Anthoine de Neuville, son vicaire général, qui par la douceur de sa conduite et la sainteté de sa vie, en était les délices et l'exemple (1). Dire ce que tout Lyon savait, ce que l'Archevêque lui-même avait mentionné bien des fois dans des actes, qu'Antoine de Neuville était son frère, eût été rappeler une faute de Charles d'Halincourt, et faire froncer le sourcil au Maréchal, d'ailleurs très peu scrupuleux. Guichenon et peut-être aussi l'économe de son couvent, pensèrent qu'il valait mieux ne rien dire.

L'ensemble d'ailleurs de ce premier livre est bon, malgré ses réticences et ses lacunes, il nous donne sur la famille des détails intéressants.

II. Le second livre, le plus important de l'ouvrage, nous met en face de l'Archevêque.

En l'étudiant, on s'aperçoit que le moine s'est bien jugé lui-même dans sa préface, lorsqu'il a dit (2) :

(1) Guichenon. *La vie d'Illustrissime et Reverendissime Camille de Neufville*, p. 1165.
(2) Guichenon, préf., p. 1.

« Les personnes judicieuses s'apercevront d'abord, ce me semble, que je devrais être pourvu d'un plus long temps, de plus longs mémoires, et de plus vives lumières, pour donner l'ordre, l'étendue et l'agrément que la glorieuse vie de feu Monseigneur l'Archevêque de Lyon mérite avec justice. Elle a été remplie de tant de grands événements, la plupart desquels n'étant que des affaires secrètes d'Etat appartiennent encore au Cabinet, et elles ne peuvent devenir publiques que dans un temps éloigné de celuy-cy. En ayant été privé par cet endroit je n'ay pu qu'en priver aussi le public, et ôter de son histoire le plus beau de ses ornements. »

Guichenon n'a pas eu, en effet, tous les documents voulus pour écrire un si grand ouvrage. Il connaît l'existence de la correspondance avec Colbert et avec Louvois (1), il semble du moins y faire allusion, mais manifestement il ne l'a pas lue. Il n'a pas lu davantage, et cela, pour une bonne raison, ceux des mémoires du temps où il est parlé de l'Archevêque. La plupart des registres qui sont aujourd'hui aux archives du Rhône, Journal des visites, actes extraordinaires, registres des provisions, semblent avoir été placés sous ses yeux. Il paraît même avoir lu assez sérieusement le Journal des visites la plus importante de toutes ces pièces, pour qui veut connaître Camille de Neuville. Le résumé de cette lecture a été une page exacte et judicieuse. A-t-il pourtant bien compris toute la valeur historique de ce journal, les tableaux qu'il peut fournir, les riches couleurs qu'un historien peut y trouver pour y peindre l'époque? Nous en doutons quelque peu.

Certes, on ne peut blâmer Guichenon de n'avoir pas devancé son temps, de n'avoir pas deviné cette manière nouvelle qui fait de l'histoire, non plus une déclamation, non plus un récit impersonnel, et sans couleur, mais une scène vivante, un tableau pittoresque et animé où les personnages apparaissent avec leurs costumes, leurs habitudes, leur langage, où le cadre n'est pas un décor artificiel, comme celui

(1) La correspondance de Colbert avec Camille de Neuville a été partiellement éditée par Depping, dans sa « Correspondance administrative de Louis XIV ».

qui sert dans les collèges à représenter toutes sortes de pièces depuis Godefroy de Bouillon ou Guillaume Tell jusqu'à Garcia Moreno. On ne peut blâmer Guichenon d'avoir ignoré Augustin Thierry (1), Barante, Michelet, Taine et Vandal : il avait une bonne raison de ne pas les lire. Mais, de son temps même, certains hommes qui n'avaient pas pu les lire davantage, avaient su mettre dans leurs récits quelque chose de cette couleur, de cette animation, et de cette vie, qui est un des caractères de l'école moderne. Le Saint François-Xavier du P. Bouhours, par exemple, sous son auréole de saint, et dans le resplendissement de ses prodiges, est un être vivant, qu'on voit agir, qu'on entend parler. Les rois barbares de l'Orient, les gouverneurs portugais, les néophytes de la côte de la Pêcherie, les brahmes, les bonzes du Japon, ont bien respiré un peu l'air de Versailles, mais ils sont restés dans la mesure voulue des rois barbares, des gouverneurs portugais, des néophytes indiens, des bonzes et des brahmes (2).

Si Bouhours eut pu lire le Journal des visites sans trop s'éprendre des clochers de villages, des cimetières sans murailles, des églises sans vitres, des carrosses épiscopaux roulant sur des routes pleines de poussière, des silhouettes de vieux curés brouillés avec « les consuls ou avec le seigneur du lieu », il eût compris pourtant, dans une certaine mesure, la poésie de toutes ces choses, et il l'eût fait passer dans son livre. Nous eussions vu se dresser devant nous, mitre en tête, chappe sur l'épaule, crosse en mains, Monseigneur Camille de Neu-

(1) Nous n'ignorons pas les erreurs nombreuses et sur certains points assez graves d'Augustin Thierry. Nous ne voulons justifier ici ni la folle imagination de Michelet, ni ses imputations mensongères. Le positivisme de Taine, sa manière brutale de disséquer, ses groupements de faits souvent arbitraires ne nous agréent pas davantage. Mais il n'en est pas moins vrai que ces hommes envisagés comme artistes ont renouvelé l'histoire et en ont fait ce qu'elle aurait toujours dû être, une résurrection du passé.

(2) Les critiques de nos jours pourraient bien adresser quelques reproches au P. Bouhours. Lui-même, pensons-nous, les entendrait d'assez bonne humeur. Ne se plaignait-il pas déjà de n'avoir pas tous les documents désirables ? Malgré cela, nous le regardons, comme un de ceux qui ont le mieux compris, avant les modernes, la vraie manière d'écrire l'histoire.

ville ; nous eussions entendu les acclamations joyeuses des paysans ou des bourgeois ; nous eussions vu apparaître « vénérable et discrète personne Messire Louis Deville, vicaire général substitué » venant faire quelque rapport au prélat.

Mais Guichenon, dont les lunettes d'ailleurs étaient bonnes, n'avait pas celles du P. Bouhours, et ne les prenait pas pour lire l'histoire. Voici comment il résume les visites de l'Archevêque : « L'Archevêque de Lyon ne se vit pas plutôt chargé de ce ministère, qu'il en remplit le premier des devoirs par la visite de son diocèse qu'il commença par le Daufiné (sic), après s'être attiré pour l'accompagner dans cette action tout ce qu'il y avait de plus éclairé et de plus docte dans le sacerdoce, M. de Ville, grand vicaire, sous l'Eminentissime cardinal de Richelieu, M. Morange, M. Arroy, et le R. P. Gibalin, jésuite, si fameux par sa doctrine et par sa vertu. Il employa ensuite deux ans à la reprendre dans les autres provinces, dans la Bresse, dans la Dombe, dans le Lyonnais, Foretz et Beaujolais. Il eut soin pendant qu'elle dura de remarquer tout ce qu'il y avait d'abus dans sa bergerie, d'examiner sérieusement ce qu'il y avait à réformer dans les pasteurs et dans les ouailles. Il y vit avec ressentiment, pour parler comme luy, ce que la négligence et l'ignorance de ceux-là avaient laissé glisser de scandaleux et d'irréligieux dans celles-cy. Il s'appliqua particulièrement à voir ce qui manquait au culte et à la maison du Seigneur, par l'oubly de ceux qui ne voulant que suivre leurs passions, avaient tellement méprisé les soins et les règlements de son prédécesseur (1), que le prêtre et le peuple n'étaient plus dans devoir et le sanctuaire dans son état. Il vit, dis-je, cette foule de désordres, après avoir gémy dessus, il pensa sérieusement à les dissiper, et d'arracher de la terre cette fâcheuse ivraie, bien qu'elle y prévalût si fortement à la bonne semence, qu'on avait peine d'y en distinguer quelques grains.

« Il ne crut pas néanmoins que dans cette première visite,

(1) Il faut bien dire que ce prédécesseur, le cardinal Alphonse des Richelieu, saint homme d'ailleurs, était plus moine qu'admistrateur, et n'avait peut-être pas assez de coup d'œil et de volonté pour remédier au mal.

il dût précipiter son devoir, et ses desseins, pour les rendre moins stables et moins utiles, il se contenta d'exhorter et de faire exhorter les Curez et les paroissiens à changer de vie et de sentiments, etc. (1). »

Celui qui a écrit cette page, a évidemment lu, parcouru tout au moins, le Journal des visites. C'est là qu'il a pris le fond du tableau. Mais qu'a-t-il fait des couleurs ! Comme tout cela est sec et imprécis ! « Cette fâcheuse yvraie qui prévaut si fortement à la bonne smence » est une phrase de vieux sermonnaire. Grâce à Dieu, la forte poussée d'ivraie laissait encore à côté d'elle beaucoup d'herbe saine. Il n'est pas exact que Camille de Neuville ait attendu pour extirper cette ivraie. Jamais, peut-être, il ne fit autant d'exécutions que dans les visites pastorales de 1654, les premières qu'il ait entreprises. L'onction du sacre était encore toute fraîche dans son âme, et cette âme avait, au plus haut degré, et devait garder toujours le sentiment de la dignité du prêtre. Tout ce qui ravalait cette dignité inspirait une profonde horreur à l'Archevêque. Bezian Arroy et Bedien Morange donnèrent sans doute aux prêtres scandaleux les semonces voulues. Camille de Neuville absolument résolu d'extirper le mal, les fit monter en carrosse, séance tenante, et expédier aux prisons de l'Archevêché.

Ces mesures énergiques produisirent d'ailleurs leur effet. On voit par le Journal des visites que les années suivantes l'Archevêque eut bien plus rarement à sévir. Plus il avance, plus la bonté domine et s'accuse dans sa manière à traiter les prêtres. Guichenon eût pu nous dire tout cela, ou plutôt il eût pu nous faire voir et toucher tout cela, rien qu'en cueillant quelques bluettes à droite et à gauche dans le Journal des Visites. Mais il a fait pour Camille de Neuville ce que devait faire Victor Hugo pour les personnages de ses drames. Ceux-ci ne parlent pas pour leur propre compte, c'est Victor Hugo qui parle par leur bouche, et qui débite des vers sonores et de solennelles antithèses. Quand on les compare aux personnages si vivants et si passionnés de Racine, on croit voir des manne-

(1) GUICHENON. *Vie d'Illustrissime*, etc., p. 96 et suiv.

quins superbement habillés à qui une machine fait dire des vers. Il en est ainsi de Camille de Neuville chez son historien, on ne le voit pas, on ne l'entend pas, on voit Guichenon qui parle pour lui, on entend Guichenon, qui nous dit : l'Archevêque fit ceci, l'Archevêque fit encore cela.

Guichenon a pourtant ce mérite d'avoir bien saisi le caractère de son personnage. L'idée qu'il en donne et qu'on garde après l'avoir lu, est celle que donnent et que confirment les recherches les plus minutieuses. Cette sagesse, cette équité ce désintéressement, ce zèle pastoral, cette chasteté merveilleuse (1), cette haute raison, cette volonté ferme, cette entente des affaires humaines tout cela c'est l'histoire. Les visites pastorales en montrant de plus près à l'Archevêque les paroisses et l'état des âmes l'amenèrent à porter diverses ordonnances destinées à garder la vertu du prêtre et à relever les mœurs des laïques. Ordonnance par laquelle il renouvelle les congrégations (conférences) pour les prêtres, ordonnance qui interdit aux prêtres la fréquentation des cabarets ordonnance sur l'âge des servantes, ordonnance sur les catéchismes à faire aux prônes de paroisses, ordonnance sur l'administration du Sacrement de pénitence, etc.

Guichenon a manifestement lu tout cela, et il le rappelle fidèlement, mais sèchement. Pour bien comprendre, il faut avoir lu les actes mêmes. Le moine se doutait-il de toute la portée historique de ces ordonnances? Savait-il que plusieurs d'entre elles n'étaient pas seulement le retour à des règles établies par les Papes et par les Conciles, mais la réalisation de vœux formulés par une Compagnie invisible et naguère toute puissante, que Mazarin avait détruite? Savait-il que cette Compagnie éteinte à Paris, restait très vivace à Lyon, et que tous ces familiers de l'Archevêque, les uns morts, comme

(1) Il fut le défenseur du célibat après avoir été toute sa vie un des plus grands exemples qu'il ait eus pour prouver la possibilité de la continence, etc. » (Guichenon, pp. 106 et 107). Massillon, dans son oraison funèbre, a un très beau paragraphe sur cette chasteté de l'Archevêque, si pur et si méséricordieux envers les faibles. Avant même qu'il ne fût évêque, son prédécesseur, le Cardinal Alphonse de Richelieu, dans une lettre confidentielle, parlait de la grande vertu de M. l'abbé d'Esnay.

Bezian Arroy, Antoine de Neuville, Charles Demia, les autres vivants encore, comme Bedien Morange et Sauveur Manis, appartenaient à cette Compagnie? Savait-il que la Compagnie du Saint-Sacrement invisible et partout présente, avait été comme l'inspiratrice de l'Archevêque (1)?

S'il le savait, il a respecté l'incognito de ces messieurs, car son livre n'en dit rien.

Le Conflit du Primat des Gaules avec les Archevêques de Rouen, d'Arles, de Sens et d'Embrun, au sujet de la préséance est assez exactement raconté. Mais l'arrêt du Conseil d'Etat qui donne le pas à l'Archevêque de Lyon est une solution très provisoire. Nous en aurions préféré une autre, celle que le moine eût trouvée, s'il les eut lues dans les bulles du Papes (2). La Primatie n'était pas seulement un honneur et une préséance, elle était une autorité spirituelle, Camille ne Neuville le devait montrer comme pas un.

Au moment où Guichenon écrivait, des jansénistes dissimulés et qui avaient porté impatiemment le joug de l'obéissance, allaient commencer à lever la tête. Mais comme s'ils eussent craint de réveiller l'Archevêque mort, dans son tombeau, ils ne parlaient pas encore. La page suivante gardait donc encore sa vérité.

Il (l'archevêque) eut le plaisir de ne trouver qui que ce soit dans son diocèse, qui ne signa de bonne foy, sans équivoque, et pour le fait et pour le droit, ce qui était contenu dans ce célèbre formulaire que les Prélats de l'Eglise gallicane avaient dressé contre les sentiments de l'Evêque d'Ypre (sic). Au

(1) Voir sur la Compagnie du St-Sacrement les *Annales* publiées par D. Beauchet Filleau. Plusieurs ouvrages tendancieux ont été écrits récemment au sujet de ces annales, document original et de première main. Le meilleur est de les lire.

(2) A la vérité, les Bulles des Papes ne reconnaissaient à l'Archevêque de Lyon le droit de Primatie que sur les métropoles de Rouen, de Sens et de Tours. Calixte III, à la prière du cardinal d'Estouteville, avait même affranchi l'archevêché de Rouen (Par suite du manque de promulgation suffisante, l'Archevêque de Lyon était resté en fait primat de Rouen). Mais d'après un lointain usage, dans les Assemblées du clergé, l'Archevêque de Lyon avait le pas même sur les Archevêques non soumis à sa suprématie, comme ceux d'Arles, etc.

contraire, il eut la satisfaction de voir que comme son Eglise par une fermeté inviolable, avait toujours rejeté l'ombre même de la nouveauté, aucun de ceux qui en dépendaient n'avait eu la facilité de recevoir celle que la Cour de Rome venait de condamner. »

On voit dans cette page, la manière de Guichenon. C'est un résumé à peu près exact, mais sec, sans couleur, et où la concision du récit n'empêche pas la redondance de la phrase. Tout le livre est de cette manière. C'est dire qu'il nous apprend peu de choses, bien qu'il réveille la mémoire dans ceux qui ont su. Une impression pourtant se dégage de cette lecture, celle d'un grand évêque, qui a tout créé, ranimé ou encouragé, et cette impression est juste.

III. Le troisième livre, celui qui regarde le Gouverneur, est encore plus incomplet. L'auteur nous y rappelle la fidélité de Camille de Neuville pendant la Fronde, il nous montre la grève des ouvriers en soie apaisée par lui en 1668 (1), il nous raconte rapidement l'émeute provoquée par la disette qui amena sa mort, il nous dit des choses intéressantes sur cette mort ellemême. Çà et là, deux ou trois petits traits, deux ou trois anecdotes indiquées plutôt que racontées se dressent comme des épis encore verts, et qui ne sont pas mûrs pour la moisson. Le tout se termine par un salut au Gouverneur intérimaire :

« Monseigneur le Marquis de Canaples, Alphonse de Créquy, de la très ancienne et très illustre maison de ce nom ».

Ce Canaples est celui dont Saint Simon s'est tant moqué et qui, à l'en croire, donnait des bénédictions dans les rues et prétendait donner des dispenses de mariage aux fidèles et des démissoires aux ecclésiastiques, parce que Camille de Neuville en avait usé ainsi. Le vieux soldat croyait que cela faisait partie de la charge de gouverneur. Il avait oublié sa théologie sur les champs de bataille. Lorsqu'il la retrouvait, c'était une théologie toute militaire, témoin le cas de conscience des

(1) Plus exactement, pensons-nous, en 1669, Guichenon s'est trompé d'un an.

boulangers accapareurs, pendant la disette. Canaples l'eut bien vite tranché : il annonça qu'il ferait couper la tête au premier boulanger qui transgresserait son ordonnance. Les boulangers se le tinrent pour dit, et pensèrent qu'il valait mieux garder leurs têtes que leurs farines. Ce Canaples, au demeurant, paraît avoir été un brave homme.

Guichenon pensa qu'un compliment le rendrait plus brave homme encore, et après avoir salué l'homme, il salua le blason :

« Il porte de cette même maison (de Créquy) qui est d'or à un criquier de gueules. » C'est la dernière phrase du livre : elle est caractéristique.

Disons-le pourtant, il y a d'excellentes choses dans ce petit livre. Où trouver, par exemple, une meilleure appréciation de l'esprit pratique et de la prudence de l'Archevêque que dans cette page (1)?

« Les honnêtes gens ont vu avec étonnement qu'il n'a jamais fait une fausse démarche, ny en a négligé une qui lui parut honnête ou nécessaire, qu'aucune de ses actions et de ses paroles ne pouvaient être blâmées, non plus que sa conduite, qui a passé pour une des plus prudentes de ce siècle. Ils ont admiré particulièrement la facilité qu'il avait à concevoir toutes sortes d'affaires, dès qu'elles commencèrent à luy être proposées, et celle qu'il avait à en décider avec un jugement et une équité qui surprenaient ceux à qui elles appartenaient. C'est ce qui l'a fait plusieurs fois l'arbitre des plus grands différends du royaume, de son diocèse et son gouvernement. »

« Mais ce qu'il y a à remarquer sur ces dernières qualités est qu'elles ont persévéré à être d'égale force en lui pendant tous ses jours, ses derniers moments l'ayant vu finir sans la perte de cette mémoire, à qui rien n'avait jamais échappé, sans celle de cette intelligence et de ce sens, qui l'avaient rendu si souvent si admirable. A l'âge de quatre-vingts ans, il écrivait une lettre à Monseigneur l'Eminentissime cardinal d'Estrée (2), qui était alors ambassadeur extraordinaire de

(1) GUICHENON. *La vie d'Illustrissime*, etc., p. 280 et suiv.

(2) César, cardinal d'Estrées, né à Paris, en 1628, mort à Paris en 1714. Evêque de Laon, de 1653 à 1714. Il n'avait certes pas le génie de Richelieu, mais on aurait pu dire de lui, comme de ce fameux mi-

France à Rome, que Son Eminence présentait à lire à plusieurs cardinaux, comme un prodige, ne pouvant se lasser de convenir avec eux qu'il était difficile de voir une lettre qui pût avoir plus de force et de jugement que celle que ce Prélat lui avait envoyée à ce grand âge, et comme il était possible qu'il en eut tant conservé. »

Cette page est exacte et judicieuse, elle ne dit rien de trop. Toutes les lettres que nous avons de l'Archevêque, tous les actes que nous connaissons de lui, donnent cette impression d'un esprit sage, pondéré, très entendu aux affaires, et qui voit de suite la solution.

A notre avis, le grand mérite de Guichenon est là, c'est d'avoir donné une idée juste de Camille de Neuville, d'avoir bien saisi et bien rendu son caractère. Il ne nous a laissé qu'une plaquette. Mais, dans cette plaquette revivent les principaux traits du grand évêque. Ces traits sont si beaux qu'ils donnent l'envie de tenter un plus grand ouvrage, de reconstituer tout le cadre où s'est déroulée cette existence, d'en chercher çà et là les détails épars, de peindre enfin pour la première fois un tableau complet où l'Archevêque gouverneur apparaisse avec toute la suite de ses œuvres. Un tel tableau est le tableau de Lyon pendant 50 ans, Camille de Neuville ayant été de fait même avant son épiscopat, le principal personnage, et pour ainsi dire l'âme de cette cité. Un tel tableau est la résurrection d'un passé glorieux et plein d'enseignements pour le présent. Un tel tableau est aussi comme l'évocation d'une âme, et de quelle âme? d'une des âmes les plus épiscopales qui furent jamais, d'une âme pénétrée jusqu'au fond d'elle-même par l'onction du sacerdoce de Jésus-Christ et qui mit tout en œuvre pour en relever la majesté autour d'elle ! Bien des recherches sont à faire encore pour achever un pareil travail. Daigne le lecteur accorder une petite prière à l'auteur de ces lignes, pour qu'il ait le bonheur de l'achever !

nistre « que c'était un cardinal d'Etat ». Il était bien plus attaché au Roi qu'à l'Eglise. Il se fit remarquer à Rome, au moins autant par son faste et par ses hauteurs que par son habileté diplomatique.

Th. MALLEY.



LES « MORALITÉS D'ATALA »

Cette expression est de Chateaubriand lui-même, elle laisse deviner ses craintes intimes, et elle sert de titre en quelque manière, au prêche final de ce bon Père Aubry qui doit arranger toute chose, c'est-à-dire mettre d'accord la religion et la poésie romantique. Puisque la question posée par l'auteur jouit en ce moment, grâce à M. Jules Lomaître, de tous les honneurs de l'actualité, il serait de quelque importance de la résoudre, ou du moins de l'essayer.

On me dispensera sans doute de redire une fois de plus aux admirateurs de Chateaubriand que son génie de paysagiste et de musicien sont bien hors de cause. Dans *Atala* tout particulièrement, se révèle son incomparable maîtrise dans l'art de combiner d'éblouissantes couleurs et de suaves sonorités verbales. « Des oiseaux moqueurs, des colombes de Virginie de la grosseur d'un passereau descendent sur les gazons rougis par les fraises ; des perroquets verts à tête jaune, des piverts empourprés, des cardinaux de feu, grimpent en circulant au haut des cyprès ; des colibris étincellent sur le jasmin des Florides, et des serpents oiseleurs sifflent suspendus aux dômes des bois, en s'y suspendant comme des lianes (1). »

Cela est pour les yeux qui ont quelque peine à supporter tant d'éclat. Ce qui va suivre est pour les oreilles musicales :

(1) Autre exemple : « La scène n'est pas moins pittoresque au grand jour, car une foule de papillons, de mouches brillantes, de colibris, de perruches vertes, de geais d'azur vient s'accrocher à ces mousses qui produisent alors l'effet d'une tapisserie en laine blanche, où l'ouvrier européen aurait brodé des insectes et des oiseaux éclatants.

Ainsi chantait Atala : « Rien n'interrompait ses plaintes hors le bruit insensible de notre canot sur les ondes. En deux ou trois endroits seulement, elles furent recueillies par un faible écho qui les redit à un second plus faible et celui-ci à un troisième plus faible encore : on eût cru que les âmes des deux amants, jadis infortunés comme nous, attirées par cette mélodie touchante se plaisaient à en soupirer les derniers sons dans la montagne. »

Dans le langage des Natchez, Chactas signifie voix harmonieuse, il paraît aussi que sur les bords de la rivière Chata-Uche, des spécialistes tirent des accords mélodieux d'un instrument de musique qu'ils appellent le chichikoué. Qu'il soit entendu une bonne fois pour toutes, que René de Chateaubriand-Chactas à la voix harmonieuse, joue admirablement du chichikoué. C'est un incomparable virtuose.

Cela dit, on demande la permission de s'exprimer en toute franchise, sur les *moralités d'Atala*. La question est d'autant plus grave que directement ou indirectement par les poètes et les romanciers, tous élèves de Chateaubriand, *Atala* a formé ou déformé si l'on veut, la sensibilité du dix-neuvième siècle.

En soi, l'amour qui règne en maître ou en tyran dans toutes les pages du livre est, disons le mot, troublant. Je ne puis pas moi, prêtre, souligner les détails trop significatifs ou les scènes trop passionnées qui abondent dans le roman. Mais la dangereuse réalité existe : il sera trop facile aux lecteurs de cette grave revue de s'en convaincre en lisant le texte lui-même. En tout cas, il faut bien constater qu'aux manifestations d'une sensibilité maladive et d'ordre inférieur en somme, Chateaubriand joint toujours deux éléments malsains qui participent jusqu'à un certain point, du sacrilège. L'amour humain, trop humain, se complique ici d'émotion religieuse, et je ne pense pas qu'on puisse imaginer un mélange plus dangereux. On croit définir et louer la chasteté dans le moment qu'on peint sous des couleurs séduisantes ce qui en est exactement le contraire. Ici encore il m'est impossible de m'expliquer clairement, mais il faut bien constater que des écrits de Chateaubriand le funeste mélange est passé dans toute la littérature romantique du XIXe siècle, même dans les romans

dits pieux, même dans l'éloquence sacrée et la correspondance mystique. Le Père Hyacinthe a dit de Mme Mériman et de lui-même : « Nous nous sentions unis par un amour étrange, irrésistible qui n'avait pas le caractère des amours de cette terre et qui cependant était véritablement de l'amour. »

Lamartine avait mis en vers la même dangereuse illusion :

Tout à coup des accents inconnus à la terre...

Ceux qui trouvent du charme à ce galimatias croient s'élever jusqu'aux astres ; ils préparent tout simplement des chutes, des scandales, ou tout au moins de vulgaires aventures. C'est ce qui advint au Père Hyacinthe « Je me souviens, dit-il, que nous nous l'avouâmes (cet amour) à la fin d'une de nos conférences, pendant que nous entendions psalmodier par les religieuses de l'Assomption le chant si pénétrant du *Salve Regina.* Nous ne serons jamais l'un à l'autre, en ce monde, nous dîmes-nous ce soir-là, mais nos âmes seront éternellement unies devant Dieu. »

Ainsi ne fut-il pas, mais ne croirait-on pas entendre les faux mystiques de Fogazzaro mêlant dans une odieuse phraséologie l'amour, le délire de l'orgueil, une parodie de prière et l'idée de la mort? Modernistes avant la lettre, les héros d'Atala ont la foi molle, la sensibilité maladive et l'illuminisme. « O charme de la religion ! O magnificence du culte chrétien ! Pour sacrificateur un vieil ermite, pour autel, un rocher, pour église, le désert, pour assistance d'innocents sauvages ! Non, je ne doute point qu'au moment où nous nous prosternâmes, le grand mystère ne s'accomplit et que Dieu ne descendit sur la terre, *car je le sentis descendre dans mon cœur.* »

Quand il s'agit de l'Eucharistie, l'Eglise invite expressément les fidèles à se défier du témoignage des sens, partant de l'imagination.

Visus, tactus, gustus in te fallitur
Sed auditu solo tuto creditur.

Nous devons croire et nous croyons à la présence réelle sur la par le de Dieu, parole qui a créé des mondes. Chactas, lui, ne doute point pour le motif qu'il *sentit* Dieu descendre dans son cœur.

Il cherche, il trouve quelquefois et il voit dans la religion de Jésus-Christ crucifié, uniquement ce qui est charme. Il jouit de la magnificence du culte chrétien. Atala naturellement, fait partie intégrante de cette beauté mélancolique qui vise à être infinie et qui tient lieu du divin. On nous la présente comme une demi-religieuse ; elle n'est en réalité que la *Vierge des dernières amours*. Admirable sujet d'étude pour un écrivain d'imagination voluptueuse, grandiose et triste qui sait peindre et chanter. Mais quelle pauvre sensibilité cela va nous donner pendant tout le dix-neuvième siècle et au-delà ! Ainsi se complètent la Révolution et le Romantisme. Tandis que l'anarchie quatre-vingt-neuviste sous prétexte d'égalité, de souveraineté populaire et de libéralisme, désorganise les intelligences y compris certaines intelligences catholiques, le théâtre et le roman, écho de René, pervertissent le cœur des jeunes gens et des femmes. Révolution et romantisme se rencontrent dans l'exaltation du moi aux dépens des droits de Dieu. Chez les catholiques, en particulier, la religion d'Atala se trahit dans les excès d'ordre sentimental de certains cantiques, dans le succès quelque peu scandaleux de quelques prédicateurs romanesques et semi-mondains, dans le triomphe permanent que font aux romans dits chrétiens, les directeurs ou directrices de bibliothèques paroissiales. Etonnez-vous après cela que tant de catholiques se soient montrés si timides, si oratoires, si impressionnables dans la revendication de leurs droits ou dans l'accomplissement de leurs devoirs les plus sévères !

Le mélange de piété et d'amour (celui-ci dominant celle-là) qui fait le fond du roman était déjà plus que malsain. Chateaubriand trouve moyen de le rendre plus dangereux encore par de nouvelles combinaisons de sentiments étranges et répugnantes. Dans l'ivresse de l'affection passionnée qui les unit, Chactas et Atala découvrent tout à coup qu'ils sont frère et sœur, enfants de Lopez, mais ils n'en paraissent pas confus. Et le malheur est que Chateaubriand est coutumier du fait littéraire. *René* et les *Mémoires d'Outre-tombe* offrent le même amalgame d'amour sans épithète et d'amour fraternel. On ne peut pas insister sur le scandale de cette récidive

dans l'aberration morale, mais elle vaut d'être signalée à qui de droit, c'est-à-dire aux pères et mères de famille ainsi qu'aux directeurs de conscience.

Est-ce tout? Non pas. A la religion et à l'amour fraternel, René qui méritait bien d'être le père des neurasthéniques joint une cruauté plus ou moins consciente où il entre incontestablement de la sensualité. « Les femmes témoignaient pour ma jeunesse une pitié tendre et une curiosité aimable. Elles me questionnaient..., elles me demandaient si j'avais vu une biche blanche dans mes songes... elles m'apportaient de la crème... elles chantaient, elles riaient avec moi, et puis elles se prenaient à verser des larmes en songeant que je serais brûlé... Ces mêmes femmes qui m'avaient témoigné un intérêt si tendre, demandaient maintenant mon supplice à grands cris. » Toute la sanglante impureté des sacrifices païens est dans ces pages.

Chateaubriand enfin suborne le silence du désert et les murmures des forêts pour en faire des complices de la passion exaltée jusqu'au délire. C'est en cela précisément que se manifeste avec le plus d'éclat son merveilleux génie de paysagiste. Les savanes et les cieux d'Amérique ne chantent pas les gloires du Très Haut, il ne suffit même pas de dire qu'ils servent de cadre à une élégie pseudo-chrétienne. Les troublantes voix de la solitude font mieux qu'orchestrer le duo d'amour chanté par les deux jeunes gens, elles absorbent leurs deux pauvres âmes, ou plutôt l'âme du poète; elles murmurent, elles pleurent, elles bercent l'imagination et la sensibilité et les prédisposent à je ne sais quelles langueurs. En lisant la grande, la célèbre, je serais tenté de dire l'unique description de la nuit dans la savane, on est ému comme si l'on entendait un morceau d'opéra trop mélancolique, le solo de *Mignon*, par exemple : *Connais-tu le pays où fleurit l'oranger?* Même rêverie immense et molle, même absence de pensée, même attente vague d'un bonheur qu'il est impossible de se représenter austère. Notons les esquisses et très musicales et littéraires jouissances que l'infortuné chevalier de Chateaubriand se donne à lui-même, pour se consoler de toutes les souffrances qu'il nous a confiées avec tant de véhémence oratoire : La

nuit était délicieuse (1). Le génie des airs secouait sa chevelure bleue (2) embaumée de la senteur des pins, et l'on respirait la faible odeur d'ambre qu'exhalaient les crocodiles couchés sous les tamarins des fleuves (3). La lune brillait au milieu d'un azur sans tache, et sa lumière gris de perle descendait sur la cime indéterminée des forêts (4). Aucun bruit ne se faisait entendre, hors je ne sais quelle harmonie lointaine qui régnait dans la profondeur des bois : on eût dit que l'âme de la solitude soupirait dans toute l'étendue du désert (5).

Il importe de ne pas oublier que ce chef-d'œuvre musical suit immédiatement une scène d'amour et en précède non moins immédiatement une autre. Les brises nocturnes des savanes apportent aux lecteurs d'*Atala* une sorte d'engourdissement. C'est que dans ce roman extraordinairement romanesque, qui a, maintes fois, la mélancolie d'une berceuse, la fonction de l'intelligence est réduite à son minimum. Chactas et Atala sont bien des « enfants de la nature » en ce sens qu'ils ignorent tout de la civilisation et qu'ils ne savent s'occuper que de leur petit jeu sentimental. Si du moins, ils en donnaient une savante analyse, ils fourniraient quelque aliment à l'activité intellectuelle du lecteur. Mais non, ils conjuguent le même verbe romantique

Comme le vent gémit...
Ou comme l'eau murmure en coulant.

Qui passerait sa vie à lire *Atala* et des romans composés sur le modèle d'*Atala*, s'atrophierait certainement l'intelli-

(1) Quand Bossuet se lève avec le prophète, pour contempler la lune et les étoiles, œuvres de Dieu, il exprime un sentiment d'admiration précise et saine. Chateaubriand savoure des jouissances extrêmement savantes, mais aussi peu spiritualistes que possible.

(2) Très païenne, cette image.

(3) J'ignore ce que vaut aux yeux d'un géographe cette chromatique des parfums. Mais elle est d'une admirable sonorité littéraire, et elle ouvre de curieuses perspectives sur la psychologie de l'auteur.

(4) Beau, dramatique, harmonieux et en un sens, sublime. Le gris perle dont on a tant abusé dans la littérature de ces dernières années, était peu connu dans la librairie du temps de Chateaubriand.

(5) Pour quiconque peut s'abstraire de toute préoccupation religieuse et morale, il n'est rien de plus beau dans toute la littérature française.

gence. Au fait, nous en connaissons un certain nombre de nos contemporains et de nos contemporaines qui n'ont d'autre nourriture intellectuelle que les fictions romantiques. Sans doute, les auteurs de ces fictions laissent-ils deviner de hautes ambitions scientifiques, philosophiques, religieuses et sociales, surtout sociales. Rien ne prouve que la présente génération leur doive un surcroît de science ou d'intelligence. Comme cette jeune Anglaise qui avait appris la théologie dogmatique dans les discours prononcés par Robinson Crusoé pour l'instruction religieuse du nègre Vendredi, nombre d'élégantes lectrices puisent leur érudition exégétique ou sociale dans le roman à la mode. Cet état d'esprit favorise puissamment la prospérité commerciale de certaines revues plus ou moins neutres ; elle assure le triomphe de cette injustice distributive dont Chateaubriand est le bénéficiaire, et de Maistre, la victime. L'odyssée amoureuse de Chateaubriand est presque aussi encombrante que la nomenclature des chaussettes de Napoléon. Pendant ce temps, personne ne lit de Maistre, que les électeurs aussi bien que les dames éprises de littérature, se font un point d'honneur d'ignorer consciencieusement. N'ayant en face d'elle que l'apologétique et la pensée politique de Chateaubriand, la Révolution peut exercer en toute liberté, sa puissance dévastatrice.

Le goût a subi presque autant que l'intelligence française la dangereuse influence de René (1). L'aimable et incurable égoïste a trop chevillées à l'âme des habitudes de pose littéraire pour éviter l'emphase. Il y tombe fréquemment. « O ma mère, pourquoi parlâtes-vous ainsi ! O religion qui fais à la fois mes maux et ma félicité, qui me perds et qui me consoles... Nous prêtions l'oreille au bruit de la tempête ; tout à coup je sentis une larme d'Atala tomber sur mon sein. Orage du cœur, m'écriai-je, est-ce une goutte de votre pluie... Cheveux blanchis du vieux Chactas, quel ne fut pas votre étonnement !

Dans la seconde partie d'*Atala*, un dialogue s'établit entre le geai bleu du Meschacébé et la non-pareille des Florides qui charme beaucoup de lecteurs. Il y a là, me semble-t-il, un peu

(1) Aimez-vous le tableau que voici : « Ses yeux (d'Atala) levés vers l'astre de la nuit, ses joues brillantes des pleurs de la religion et de l'amour étaient d'une beauté immortelle. »

de préciosité. D'autres fois, Chateaubriand use de longs ou grands mots exotiques, ce qui nous inspire une grande admiration pour sa science de voyageur, mais aussi la crainte d'être un peu ses dupes. « Atala parut sous les liquidambars de la Fontaine. » N'ayant jamais vu de liquidambar, je cherche dans mon dictionnaire et je trouve : « Arbre liquide, arbre exotique fournissant un suc résineux balsamique, d'une couleur ambrée. » Cela me renseigne mal sur l'architecture de feuillage qui formait voûte sur la tête d'*Atala* et j'en veux presque à Chateaubriand de s'être payé le luxe d'un mot sonore sans s'être préoccupé de faire naître une idée précise dans l'esprit de ses admirateurs. Voilà le mirage, ne disons pas le bluff de la savane !

En écrivant son *Atala*, Chateaubriand songeait à la *Phèdre* de Racine dont il espérait peut-être surpasser la gloire. On peut voir, en effet, dans le roman américano-indien le développement non pas de la tragédie racinienne tout entière, mais de quelques vers de cette tragédie. Comme tous les malades dévorés par la fièvre, Phèdre rêve de la fraîcheur des sources ou des bois.

Dieux ! que ne suis-je assise à l'ombre des forêts !

Des forêts où l'austère chasseur Hippolyte passe la plus grande partie de ses jours, Atala et Chactas font-ils autre chose que s'asseoir à l'ombre du bouleau et promener leur mélancolie passionnée â travers les magnificences forestières du nouveau monde? La confession d'Atala mourante et son suicide par empoisonnement rappellent — on ne saurait en douter — la confession et le suicide de Phèdre. Oui, Chateaubriand a voulu que s'imposât à tous les esprits une sorte de parallèle entre son œuvre et l'œuvre de Racine.

Le plus souvent, la douce et passive Atala semble se confondre ou presque avec les cygnes, les colombes de Virginie, les colibris et les geais bleus dont la vie éclatante remplit le roman. Elle ne sait rien pour ainsi dire de la vie morale et elle fait partie intégrante du plus gracieux règne animal et du règne végétal que Chateaubriand aimait d'un amour si exclusif. Vous l'entendez soupirer comme une tourterelle, et la

nuit au clair de lune, vous la voyez prendre des attitudes étranges, qui la font ressembler aux yeuses-fantômes chargées de mousse blanche. N'essayez pas de la faire raisonner ou de presser trop ses tant rudimentaires raisonnements, la petite sauvagesse Atala participe de la vie des oiseaux et de la vie des fleurs, elle n'est que faiblement humaine au sens latin du mot.

Il sembla au contraire que dans l'âme de sa Phèdre, Racine ait assemblé toutes les formes de la haute culture et de la distinction morale. Phèdre connaît l'importance de l'atavisme, pour cette seule raison qu'elle se sent vivre elle-même, digne race des héros et dieux.

Dans quels égarements l'amour jeta ma mère!
Ariana ma sœur.....
... de ce sang déplorable
Je péris la dernière et la plus misérable.

Elle a des préoccupations esthétiques et une façon de comprendre la beauté non point telles qu'elles existaient peut-être, mais telles que nous essayons aujourd'hui de nous les représenter chez les plus éminentes contemporaines de Phidias.

Quand pourrai-je au travers d'une noble poussière,
Suivre de l'œil un char fuyant dans la carrière!...
Tu connais ce fils de l'Amazone...
Athènes me montra mon superbe ennemi... (1)

(1) Comparer cette vision avec le discours d'Atala : « Je te vis, jeune et beau prisonnier, je m'attendris sur ton sort, je t'osais parler au bûcher de la forêt, alors, je sentis tout le poids de mes vœux. »

Comparer ensuite avec certains passages trop connus de l'Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre et de l'Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche, le fragment de sermon que le Père Aubry administre à Atala... « L'amour n'étend point son empire sur les vers du cercueil. Que dis-je? (ô vanité des vanités !) Que parlé-je de la puissance des amitiés de la terre? Voulez-vous, ma chère fille, en connaître l'étendue? Si un homme revenait à la lumière, quelques années après sa mort, je doute qu'il fût revu avec joie par ceux-là même qui ont donné le plus de larmes à sa mémoire, tant on forme vite d'autres liaisons, tant on prend facilement d'autres habitudes, tant l'inconstance est naturelle à l'homme, tant notre vie est peu de chose même dans le cœur de nos amis! »

Chateaubriand s'est donné le luxe de défendre contre un critique cette idée morale qui est, en effet, excellente. Mais que pouvait-il bien leur dire au point de vue littéraire? Il avait copié Bossuet sans le démarquer, avec une servilité scandaleuse et maladroite.

Les prophétesses, les jeunes sybilles et les mystérieuses prêtresses de Diane ont transmis à l'héroïne racinienne un peu de leur surnaturelle et religieuse majesté.

De victimes moi-même à toute heure entourée...
Même au pied des autels que je faisais fumer...
En vain sur les autels ma main brûlait l'encens.

Renseignée, voire trop bien renseignée par quelque docteur de Port-Royal, sur le tout de la grâce et le rien de la nature, Phèdre rejette sur les dieux toute la responsabilité de ses crimes. C'est une théologienne de l'école du grand Arnauld.

.... Ces dieux qui dans mon flanc
Ont allumé le feu fatal à tout mon sang...
Cet aveu si honteux, le crois-tu volontaire?

Mais si elle exagère l'insuffisance de la liberté, la fille de Minos et de Pasiphaé juge du moins son propre cas avec une justesse et une force, je serais tenté de dire avec une santé d'esprit admirables!

Mes crimes désormais ont comblé la mesure.
Je respire à la fois l'inceste et l'imposture...
Misérable et je vis !

Pour ces mêmes crimes si énergiquement flétris par Racine, Chateaubriand éprouve une sorte d'admiration attendrie : « Je m'écriais avec des sanglots : « O ma sœur, o fille de Lopez !... C'en était trop pour nos cœurs que cette amitié fraternelle qui venait nous visiter et joindre son amour à notre amour. » Telle est la distance qui sépare de Phèdre Chactas et Atala!

Phèdre enfin se révèle princesse, reine, déesse. *Incessu padea.* Quelle fierté gracieuse et humble dans la requête maternelle qu'elle présente à Hippolyte !

On dit qu'un prompt départ vous éloigne de nous,
Seigneur. A vos douleurs je viens joindre mes larmes.
Je vous viens pour un fils expliquer mes alarmes...

Quelle énergie royale dans cette façon si athénienne ou si française de se relever sous l'outrage!

Et sur quoi jugez-vous que j'en perds la mémoire,
Prince? Aurais-je perdu le sens de ma gloire?

La *Phèdre* de Racine devrait s'appeler la *Chute d'un ange,* ou le péché subtil et profond d'un être supérieur.

Au point de vue proprement moral, la distance est encore plus grande entre la tragédie classique et le roman romantique. Cette pauvre Atala manque décidément de la plus élémentaire délicatesse. Elle se permet des familiarités que je ne puis souligner encore une fois, mais qui n'en sont pas moins répugnantes. Chateaubriand s'est plu à accumuler dans ces quelques pages les détails inconvenants. Croyez-vous qu'il s'en doute? Chactas, le Père Aubry et Atala elle-même célèbrent en un long cantique, la candeur, la pureté, la piété, la sainteté d'Atala, C'est une belle scène de canonisation dans la savane Apalachucla : « Déjà, dit le Père Aubry à Atala, déjà le vêtement blanc et la couronne éclatante des vierges se préparent pour vous sur les nuées; déjà j'entends la Reine des Anges qui vous crie : Venez, ma digne servante, venez, ma colombe, venez vous asseoir sur un trône de candeur... Venez, rose mystique, vous reposer sur le sein de Jésus-Christ. »

Cette inconscience des divers personnages mis en scène et de l'auteur lui-même, cette emphase, ce mélange de mauvaise théologie et de parodie exégétique font songer au *crassum unguentum* dont parle Horace.

Quelle netteté au contraire et quelle honnêteté dans la confession de la Phèdre racinienne !

> Grâces au ciel, mes mains ne sont point criminelles
> Plût aux dieux que mon cœur fût innocent comme elles !...
> Hélas, du crime affreux dont la honte me suit
> Jamais mon triste cœur n'a recueilli le fruit...

Loin de se louer elle-même, ainsi que le fait l'Atala de Chateaubriand ou de s'offrir à l'admiration du peuple sentimental, la Phèdre de Racine s'humilie, s'accuse et se condamne :

> J'ai voulu devant vous exposant mes remords
> Par un chemin plus lent descendre chez les morts...
> Et la mort à mes yeux dérobant la clarté,
> Rend au jour qu'ils souillaient toute sa pureté.

Voilà la vérité, la beauté, la distinction classiques et françaises! Combien la dictature d'outre-tombe de Chateaubriand nous a fait déchoir de ce haut degré de culture, il est maintenant aisé de s'en rendre compte.

Abbé DELFOUR.



REVUE D'ÉCRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

I. *Langue hébraïque.* — Le dictionnaire hébreu-allemand que M. König (1) vient de publier se différencie de plusieurs autres par le soin que l'auteur a pris de rechercher la filiation des divers sens de chaque mot et d'expliquer leur origine, en mettant en lumière le lien logique ou psychologique qui les unit. C'est un point de vue qui, depuis des années, était assez négligé. M. König a pensé qu'il y avait là une lacune à combler et que l'évolution du sens des noms communs et des verbes, comme aussi l'étymologie des noms propres, pouvaient être retracées. L'effort est très louable. Il paraît avoir été souvent heureux, et le résultat obtenu ne présentera aucun inconvénient si ceux qui font usage de ce dictionnaire ne perdent pas de vue le caractère hypothétique que de pareilles restitutions gardent dans un grand nombre de cas.

Le savant hébraïsant a accumulé dans un livre d'une étendue relativement restreinte une quantité considérable de renseignements puisés à des sources les plus diverses : la tradition juive en particulier n'a pas été oubliée. Les références

(1) *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum, Alten Testament,* von E. König; un vol. in-4° de x-665 pages, Leipzig Dieterich, 1910. *Prix :* 13 fr. 75.



aux autres ouvrages de l'auteur sont nombreuses et permettent d'y chercher les explications que le dictionnaire ne comportait pas. A un point de vue tout pratique, les étudiants apprécieront le soin qu'a pris M. König de ranger à leur place alphabétique et d'élucider toutes les formes difficiles, comme aussi de donner le sens des termes consignés dans les notes massorétiques. Par une innovation qui sera bien accueillie, la partie araméenne du livre contient le plus grand nombre des mots nouveaux fournis par les textes d'Assouân et d'Eléphantine. Un lexique hébreu-allemand termine l'ouvrage. On peut dire que toute la science de M. König est résumée dans ce volume, qui reflète aussi dans plus d'un cas les opinions conservatrices de son auteur. L'impression est fort soignée. Quelques fautes ont cependant échappé. C'est ainsi qu'à la page 119, dans le second mot de la deuxième colonne, un *mem* a pris la place d'un *phé*.

Le « petit lexique » de M. Marie (1) est un recueil de huit cents et quelques mots hébreux les plus usuels, groupés d'abord d'après le sens, puis répétés suivant l'ordre alphabétique, avec référence aux numéros de la grammaire de M. Touzard qui contiennent les principes de flexion ou de conjugaison applicables à chaque terme. Ce travail facilitera aux débutants la connaissance et la mémoire des mots qui reviennent le plus fréquemment dans la Bible. C'est d'ailleurs le but que l'auteur s'est proposé. Mais il eût mieux valu ne pas parler de « lexique ». Quel que soit le sens primitif de ce vocable, et bien que la suite du titre, un peu long, explique ce que l'auteur a voulu faire, on croira toujours au premier abord qu'il nous a donné un petit dictionnaire hébreu-français, et on sera déçu. « Recueil de mots » eût mieux valu. De fait, ni Bréal et Bailly, ni Bossert et Beck, dont M. Marie veut suivre l'exemple, n'ont employé le terme de lexique. M. Marie a fait une œuvre utile, et il y aurait lieu de se féliciter, si, tandis que M. König se plaint que la connaissance de l'hébreu soit en décroissance

(1) *Petit lexique hébreu-français comprenant les mots hébreux les plus usuels : 1º groupés d'après le sens, 2º disposés par ordre alphabétique*... par J. MARIE, un vol. in-8º de III-44 pages, Paris, Gabalda, 1912. *Prix :* 1 franc.

chez les étudiants des Facultés allemandes de théologie, cette étude progressait dans nos séminaires grâce aux efforts patients des maîtres.

C'est pour un milieu dans lequel le latin s'imposait en raison de la diversité des langues parlées par les étudiants, que la grammaire hébraïque du P. Zapletal (1) a été composée. L'accueil qu'elle a reçu oblige l'auteur à en donner une nouvelle édition. Cet accueil était mérité. L'ouvrage est clair et précis, d'un bon esprit scientifique et plus complet que ne le serait un manuel destiné seulement à des débutants. Il contient un certain nombre d'exercices et se termine par des textes bibliques (Is., I, 2-8, 21-26; V, 1-7; Ps. VIII; Prov. III, 1-8; Eccl. III, 1-15) disposés métriquement. La prose de l'Ecclésiaste a subi à cet effet les mutilations nécessaires. Pour les exercices en général, le P. Zapletal pense que les grammaires en contiennent plus qu'on n'en lit dans les écoles. Quant aux morceaux métriques « leur étude est d'une grande utilité pour la critique de l'Ancien Testament. »

Un long usage a démontré la valeur de la grammaire de Vosen (2), puisqu'elle parvient à sa neuvième édition revue cette fois par M. J. Schumacher. La partie proprement grammaticale est assez courte, et sauf des notes en petits caractères, ne contient guère que ce qui est nécessaire à des commençants. C'est pour le mieux. Les règles multiples ne présentent d'utilité que si l'étudiant a déjà dans la mémoire un assez grand nombre de mots et possède l'usage des formes. Les règles rencontrent alors une matière qu'elles organisent dans son esprit. Autrement, elles tombent dans le vide et si tant est qu'ils les comprennent, elles ne l'intéressent pas. La syntaxe est aussi fort brève, et le tout se termine par une petite explication des principales annotations de la massore. Le nouvel

(1) *Grammatica linguæ hebraicæ cum exercitiis et glossario* a V. ZAPLETAL, un vol. in-8° de VII-142 pages, 2e éd. Paderbornæ, Schöningh, 1910. *Prix :* 4 fr.

(2) *Rudimenta linguae hebraicæ scholis publicis et domesticæ disciplinæ brevissime accommodata* scripserunt H. VOSEN et Fr. KAULEN, nona editio quam recognovit et auxit J. SCHUMACHER. Un vol. in-8°, de XII-172 pages, Friburg Brisigoviae, Herder, 1911. *Prix :* 2 fr. 50.

éditeur a surtout remanié la partie pratique de l'ouvrage. Aux versions ordinaires il a ajouté de petits thèmes assez simples, comme il convenait. Le tout est suivi d'une liste de cinq cent quarante mots que l'auteur conseille d'apprendre de mémoire, et d'un vocabulaire. Cette grammaire paraît très soignée et particulièrement adaptée à l'usage allemand qui est, pour les élèves qui se destinent à la théologie, d'apprendre l'hébreu au cours des études secondaires.

II. *Langue araméenne.* — M. K. Marti a modifié dans de nombreux détails sa grammaire de l'araméen biblique (1). L'ouvrage est complet et mis au courant des derniers travaux relatifs à la grammaire comparée des langues sémitiques. Parmi les textes, on trouvera tous les passages de la Bible rédigés en araméen (Dan., II, 4 *b*-VII, 28; Esdr. IV, 8-VI, 18, VII, 12-26 ; Gen., XXXI, 47 ; Jér., X, 11). Il s'y ajoute la lettre adressée en 408-407 pour les Juifs d'Eléphantine à Bagoas, gouverneur de Jérusalem, et la note relative à la réponse qu'elle obtint. Le glossaire contient naturellement les mots spéciaux à ces deux documents, et s'éclaire constamment par le recours aux autres langues sémitiques et au persan. Cette grammaire favorisera l'étude de l'araméen, laquelle prend une importance de plus en plus grande pour la connaissance de l'histoire d'Israël.

Orienter les profanes dans le champ très vaste des études araméennes est précisément le but que s'est proposé M. Chabot dans une intéressante brochure (2) dont la lecture n'exige aucune connaissance spéciale. Des notes historiques brèves, mais suffisantes, encadrent quelques notions linguistiques et permettent de suivre le *curriculum vitæ* de l'araméen depuis le VIIIe siècle avant Jésus-Christ jusqu'à nos jours, si du moins l'on tient compte du néo-araméen. La longue durée de cette

(1) *Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache, Literatur, Paradigmen, Texte und Glossar,* von K. MARTI, 2e éd., un vol. in-12, de XIV-117 et 98* pages, Berlin, Reuther et Reichard, 1911 (18e vol. de la collection *Porta linguarum orientalium*). Prix : 5 fr. 60.

(2) *La langue et les littératures araméennes,* par J.-B. CHABOT. Un vol. in-8o de VIII-53 pages, Paris, Geuthner, 1910.

langue, la grande étendue géographique qu'elle a couverte, la multiplicité des peuples qui l'ont parlée, là rendent particulièrement importante. Les biblistes doivent la connaître, puisqu'après avoir influé sur l'hébreu, elle l'a supplanté et a pu même pénétrer dans la Bible, sans compter qu'un grand nombre d'écrits juifs, Talmud, Targum, etc., sont rédigés en araméen. Le dialecte syriaque ne peut être négligé par qui veut écrire l'histoire de l'Eglise et surtout l'histoire des dogmes. Enfin une langue dont les inscriptions s'étendent depuis l'Angleterre et l'Algérie jusqu'au centre de la Chine, en passant par le sud de la France, l'Italie, la Hongrie et l'Egypte ; à laquelle les Arabes, les Perses et les Mongols ont emprunté son écriture; qui a répandu la culture grecque en Orient, et transmis aux Arabes la philosophie d'Aristote et les sciences (on sait comment ceux-ci les développèrent et les transmirent à leur tour à l'Occident) ; une pareille langue a joué un assez grand rôle dans l'histoire générale de la civilisation et mérite de n'être pas oubliée.

M. A. Ungnad (1) rend un très grand service à tous ceux qu'intéresse l'araméen en donnant une édition nouvelle, et d'un prix très abordable, des textes publiés d'abord par M. Sachau. Il s'agit des papyrus découverts en Egypte au cours des années 1906-1908 en face d'Assouân, dans l'île d'Eléphantine. Il existait là, au ve siècle avant Jésus-Christ une colonie militaire juive et ce sont des fragments des archives de cette colonie, conservés par le sable sec de l'Egypte, que l'on retrouve aujourd'hui. Cette colonie était antérieure à la domination persane. Ses origines remontent donc au moins au VIe siècle, et peut-être son établissement serait-il dû à Psammétique II (593-588). En tout cas, son existence nous est assurée par des documents durant tout le cours du ve siècle. Les Juifs d'Eléphantine, bien qu'ils ne fussent pas des monothéistes toujours fervents, adoraient Iahvé, qu'ils appelaient Iahô, et lui avaient bâti un sanctuaire. Il est question de ce temple

(1) *Aramäische Papyrus aus Elephantine, kleine Ausgabe unter Zugrundlegung von E. Sachau's Erstausgabe bearbeitet* von A. UNGNAD. Un vol. in-8°, de VIII-119 pages, Leipzig, Hinrichs, 1911. *Prix :* 3 fr. 75.

dans les premiers documents publiés par M. Ungnad. Les prêtres égyptiens de Khnoum, d'accord avec le gouverneur Waidereng, avaient envahi, détruit et pillé le sanctuaire de Iahvé. La première lettre, adressée à Bagohi (Bagoas), gouverneur de Judée, relate les faits, rappelle le châtiment infligé à Waidereng et à ses complices, et demande à Bagohi et aux deux fils de Sanaballet « gouverneur de Samarie », Delaiah et Chelemiah, leur bienveillant appui pour obtenir l'autorisation de reconstruire le temple. Cet appui devait consister en une intervention auprès d'Archam, satrape d'Egypte, comme le donne à entendre la note du messager chargé de rapporter la réponse de Bagohi et de Delaiah. Ces documents intéressent, on le voit, l'histoire du peuple et de la religion d'Israël. Après les lettres provenant soit de la communauté soit de personnes privées, viennent des listes de noms de personnes, des contrats ou papiers d'affaires, des documents littéraires (fragment du conte d'Ahikar en particulier, et traduction de l'inscription de Darius Ier sur les rochers de Behistoun), divers fragments, quelques ostraca, etc. M. Ungnad a ajouté en appendice quelques autres documents sur papyrus et des ostraca, que l'édition de M. Sachau ne contient pas. Les textes sont précédés d'une brève indication de leur contenu, autant que leur état, souvent fragmentaire, a permis de le discerner ; ils sont, en outre, accompagnés de notes. Un court lexique donne les mots que les dictionnaires de l'araméen biblique ne contiennent pas, mais beaucoup de termes restent encore inexpliqués.

III. *Exégèse.* — L'*International critical Commentary* vient de s'enrichir de plusieurs volumes parmi lesquels le commentaire sur la Genèse de M. Skinner (1) est des plus remarquables. M. Skinner reconnaît qu'il doit beaucoup aux travaux de Holzinger et surtout de Gunkel : celui-ci « a introduit dans l'étude de la Genèse un esprit nouveau à l'influence duquel

(1) *A critical and exegetical Commentary on Genesis*, by John SKINNER, un vol. in-8° de XX, LXVII et 551 pages, Edinburgh, Clark, 1910. *Prix :* 15 fr. 65.

aucun écrivain traitant du même sujet ne peut espérer ni désirer échapper ». Les commentaires plus anciens, et les ouvrages d'un caractère plus général qui pouvaient fournir des renseignements utiles pour l'explication du texte n'ont pas été négligés. La lecture du commentaire permet de découvrir une multitude de détails dont l'accumulation témoigne des recherches étendues et de la conscience de l'auteur.

L'Introduction roule tout entière sur la valeur historique des récits et sur la composition du livre. Les récits de la Genèse sont-ils histoire ou légende? Y trouve-t-on « ce qui est arrivé » ou « ce qu'on racontait »? Il n'est pas douteux que les Israélites en un temps aient su écrire l'histoire. Mais à côté de l'histoire exacte, il y a place pour les récits populaires, qu'ils aient cours parmi le peuple lui-même ou parmi les poètes et les chanteurs. Ces récits légendaires sont nés avant l'histoire, au temps où l'imagination travaillait librement sur les réminiscences plus ou moins obscures des grands événements ou de grandes personnalités du passé, produisant un résultat unique dans lequel la tradition et l'invention sont inséparablement confondues. Consignés par écrit, ces récits ont été pris souvent pour l'histoire elle-même. Mais la légende n'est pas l'histoire. A certains égards elle est plus et mieux ; car elle révèle l'âme d'un peuple, la sélection que d'instinct il a faite des caractères typiques qui représentent ses aspirations morales, sa conception de son rôle et de sa mission dans le monde ; elle traduit aussi dans une certaine mesure l'impression faite sur lui par les événements historiques au milieu desquels il s'est éveillé à la conscience de son existence nationale et de sa destinée. Chez tous les peuples la légende précède l'histoire. Peut-on supposer à priori qu'Israël a fait exception à cette règle générale? Si l'examen des récits de la Genèse démontrait que cette exception n'existe pas, ces récits seraient une expression de l'esprit national des Hébreux. « La vérité et la valeur religieuse du livre ne seraient pas mises en cause, mais la discussion porterait seulement sur l'espèce de vérité et le mode particulier de révélation que nous y pouvons trouver. Un des plus étranges préjugés théologiques est celui qui identifie la vérité révélée avec l'exactitude en matière de fait, soit

dans l'ordre scientifique, soit dans l'ordre historique. La légende est après tout une espèce de poésie, et il est difficile de voir pourquoi une révélation qui s'est librement servie de tant d'autres formes de poésie, fable, allégorie, parabole, aurait dédaigné celle qui, de toutes, est la plus influente dans la vie d'un peuple primitif. Comme véhicule des idées religieuses, les récits poétiques ont des avantages évidents sur l'histoire exacte; et l'esprit religieux dont le cœur d'un peuple est profondément imprégné pénétrera et façonnera ses légendes traditionnelles pour en faire l'expression plastique des vérités impérissables qu'il a puisées dans son expérience de la divinité. »

La Genèse contient-elle aussi des mythes? Ce qui différencie le mythe de la légende, c'est que celle-ci part d'une réalité historique, ce que le mythe ne fait pas. Mais la distinction perd beaucoup de sa valeur par le fait de la tendance partout observée à transporter les traits mythiques des personnages divins à des hommes, de sorte que la réalité rentre après coup et par une voie indirecte dans le mythe. Le héros du mythe n'est donc pas nécessairement et toujours un personnage fictif. Les Hébreux ne paraissent avoir créé aucun mythe; mais ils ont subi l'influence de ceux des Babyloniens. Seulement, le polythéisme de ces mythes a été évincé par les idées morales et monothéistes d'Israël. Les motifs légendaires ou mythiques que M. Skinner croit discerner dans la Genèse sont divisés par lui en mythes explicatifs, qui cherchent à expliquer un fait d'expérience quotidienne par une histoire de l'ancien temps ; en légendes ethnographiques qui racontent l'histoire d'un clan sous les espèces de l'histoire d'un homme ; en légendes cultuelles relatives aux origines des lieux de culte ou de pratiques religieuses ; en légendes étymologiques qui brodent sur la signification et l'origine des noms propres ; enfin l'idéalisation poétique joue son rôle dans l'interprétation des légendes et des mythes.

De ce qui vient d'être dit, il résulte que les récits légendaires ou même mythiques ne sont pas dépourvus de toute valeur historique. Ils peuvent garder le souvenir de l'impression causée sur un peuple par des événements ou des personnalités

réelles. On peut retrouver aussi, sous la forme biographique de certains récits des données ethnographiques précieuses. Enfin le témoignage des monuments récemment découverts et de ceux qu'on ne manquera pas de découvrir encore, peut donner une signification historique à telle ou telle relation. Pour la Genèse, la question se pose surtout au sujet des traditions relatives aux patriarches. La période qui va de 2.000 à 1.200 avant Jésus-Christ, c'est-à-dire d'Abraham à l'Exode, a été particulièrement éclairée par les découvertes assyriologiques. Une école qui va grandissant fait observer que le milieu supposé par les traditions susdites s'est révélé exactement dépeint et, de cette confirmation apportée à la Genèse par des documents incontestables, elle conclut pour l'essentiel au moins à l'historicité des récits. M. Skinner se refuse à adopter ces conclusions. « Lors même, dit-il dans sa préface, qu'il serait prouvé que Noé et Abraham et Jacob et Joseph sont des personnages historiques réels, l'atmosphère d'imagination mythique, de légende, d'idéalisation poétique qui sont la vie et l'âme des récits de la Genèse, ne serait pas dissipée. » Quant à Abraham en particulier, l'auteur incline à croire que sa personne n'est pas une pure création de l'imagination qu'il a réellement existé, bien qu'il n'y ait aucun témoignage du fait. Mais la signification religieuse du récit demeure. La caractéristique d'Abraham, c'est la foi à l'invisible, la foi à l'impulsion divine qui le poussait vers une terre nouvelle et la foi à l'avenir de la religion qu'il fondait ainsi. Il nous apparaît comme l'homme grâce auquel la foi, principe vivant de la vraie religion, devint pour la première fois une force dans les affaires humaines. « Il est difficile de penser qu'une conception si puissante ait germé du néant. » Nous pouvons nous fier à l'instinct qui nous dit que nous sommes ici en face d'un acte décisif du Dieu vivant dans l'histoire et d'un acte dont la signification essentielle n'a jamais été perdue dans la tradition israélite. M. Skinner écrit ailleurs : « C'est en exégèse une erreur qui équivaut à un suicide que de supposer que la valeur permanente du livre consiste dans le résidu des faits historiques qui est sous-jacent à la forme poétique et imaginative des récits ». Et il dit dans sa préface : « Il sera toujours nécessaire, si nous gardons

la foi à l'inspiration de cette partie de l'Ecriture, de reconnaître que l'esprit de Dieu a enchâssé une partie de sa révélation aux hommes dans des formes comme celles-ci (formes légendaires, mythiques ou poétiques). C'est seulement par une franche acceptation de cette vérité que le livre de la Genèse peut devenir un élément d'édification religieuse pour les esprits cultivés de notre temps. »

Les courtes histoires de la Genèse sont « des œuvres d'art exquises, presque aussi uniques et parfaites en leur genre que les paraboles de Notre-Seigneur dans le leur ». Elles portent la marque certaine d'un génie individuel. Avant qu'elles fussent confiées à l'écriture, on se les transmettait, sans doute dans certaines corporations de conteurs ou d'aèdes, comme il y en eut parmi les Arabes. Dans le temps de Samuel elles étaient groupées en cycles épiques. Les plus anciennes sources écrites sont l'œuvre du Jahviste (J) et de l'Elohiste (E). Elles constituent deux documents parallèles, qui datent de la meilleure époque de la littérature hébraïque et s'inspirent des mêmes traditions. Chaque document représente un cycle et provient non d'un seul individu, mais d'une école. J atteint une plus grande perfection de forme. Il garde l'esprit archaïque de la légende mieux que E dont les sentiments plus affinés trahissent une époque plus récente. Mais bien que J soit dans l'ensemble le plus ancien, il arrive que E présente une forme antérieure de la tradition. L'un et l'autre ont été rédigés avant l'époque des prophètes écrivains, donc avant 750. Mais ils ne seraient pas antérieurs à l'an 930. E pourrait appartenir à la première moitié du VIIIe siècle ; J ne serait pas plus ancien que le IXe. Le premier est d'origine éphraïmite ; le second, de provenance judéenne. Ces deux documents ont été fusionnés par des rédacteurs fort habiles qui ont cousu ensemble les divers récits en se permettant seulement quelques retouches nécessaires pour les accorder, et quelques additions. Cette opération eut lieu entre la publication du Deutéronome (621) et l'exil. Le Code sacerdotal (P) est lui aussi dans son ensemble l'œuvre d'une école, mais d'une école de juristes dont la tâche consista à systématiser la masse des prescriptions rituelles accumulées entre

les mains des prêtres et à développer les conceptions religieuses qui avaient cours parmi eux. Ici il s'agit seulement de la grande œuvre historique qui forme le noyau de ce code. Bien qu'elle résulte de la compilation de matériaux préexistants, elle porte la marque d'un seul esprit, et son unité est certaine. Avec sa terminologie stéréotypée, sa préoccupation d'être précis et complet, de ne laisser subsister aucune échappatoire et de ne prêter à aucune fausse interprétation ni à aucune méprise, l'auteur se montre ce qu'il est en effet : un légiste. L'amour de l'ordre et de la méthode, la monotonie, la sécheresse et la lucidité du style achèvent de caractériser l'œuvre sacerdotale. L'écrit fut composé entre la promulgation du Deutéronome et la réforme d'Esdras et de Néhémie (444). Le dernier stage de la formation de la Genèse a consisté dans la réunion de P avec JE. Elle eut lieu avant la séparation des Samaritains, c'est-à-dire avant 432. On reconnaît dans cette conception de l'origine de la Genèse les grandes lignes du système de Wellhausen. M. Skinner ne s'est pas proposé d'ouvrir des voies nouvelles. Mais il faut reconnaître qu'il a parfaitement exposé les théories reçues par le plus grand nombre des critiques. A cet égard son ouvrage est de grande valeur, et le lecteur qui voudrait connaître l'état actuel de l'exégèse critique ne trouvera nulle part ailleurs un meilleur guide. On ne veut pas dire que les solutions qu'il adopte ne doivent pas être discutées et au besoin combattues. L'occasion se présentera bientôt d'ailleurs d'exposer aux lecteurs de la Revue une interprétation toute différente de la Genèse.

(*A suivre*) E. PODECHARD.



REVUE DE LITTÉRATURE ANGLAISE

I

SUR TENNYSON, A L'OCCASION DE QUELQUES PUBLICATIONS FRANÇAISES ET ANGLAISES.

Tennyson commença d'écrire vers 1830, et l'on entend encore partout l'écho de cette grande voix qui, jusqu'en 1892, fit vibrer l'âme anglaise. Les poètes de « l'ère Victorienne » vinrent tous après lui dans la carrière ; mais Browning, Arnold, la brillante pléiade des Pré-Raphaélites étaient morts, qu'il continuait d'écrire. Seul, Swinburne lui survécut ; par son hardi naturalisme et son mépris des conventions religieuses, morales et sociales, il lui ravit les sympathies des esthètes et d'un petit cercle d'intellectuels. L'Angleterre traditionnelle cependant demeure fidèle à Tennyson. Elle considère comme une part du patrimoine national les moindres souvenirs qui touchent à sa personne ou à son œuvre, et elle accueille avec une véritable gratitude sa biographie publiée en 1897. Depuis cette date, le temps a étendu son ombre et menace de dérober la gloire du poète aux yeux des fils de l'Angleterre moderne. Aussi les fidèles admirateurs de l'écrivain ont-ils fait appel à tous ceux qui l'ont connu ; ces derniers témoins d'un âge en voie de disparaître livrent leurs souvenirs sous ce titre : « Tennyson et ses amis » (1).

(1) *Tennyson and his friends*, edited by HALLAN, Lord TENNYSON, un vol. in-8°, London, Macmillan and C°, 1912.

Grande est la variété des esquisses ainsi réunies par Hallam, lord Tennyson, fils aîné du poète. Elles donnent l'image fidèle des milieux où vécut le maître et précisent les traits de ceux qui l'approchèrent de plus près : sa famille, son petit cercle de Cambridge, ses amis de la maturité et ceux de la vieillesse. On y remarque quelques-unes des hommes les plus célèbres de cette brillante période : Hallam et Clough, Fitzgerald, Carlyle, Gladstone ; on y lit aussi plus d'un nom qui, sans Tennyson, fût tombé dans l'oubli, tels Spedding, Lushington, Simon.

Ainsi l'Angleterre marque sa reconnaissance pour le poète qui l'a si bien chantée dans « Les Idylles du Roi », qui a si merveilleusement traduit les mouvements de son âme dans la tristesse, comme à l'heure du triomphe par son « Ode sur la mort du duc de Wellington », l'incomparable poème « The revenge » ou encore « The charge of the Light Brigade » et « The Defense of Lucknow ». C'est assez qu'elle ait trop tardé à distinguer ce héraut qui allait parler pour elle pendant quarante-deux ans. Car la popularité de Tennyson, si elle fut immense, si elle résiste encore aux années et aux changements, ne s'établit pourtant qu'avec lenteur. Né en 1809, Tennyson grandit à une époque où toute inspiration poétique semblait éteinte. Keats était mort en 1821 ; Shelley en 1822 ; Byron mourut en 1824 ; Scott et Coleridge n'écrivaient plus ; seul Wordsworth faisait encore entendre de loin en loin une voix affaiblie. Les préoccupations scientifiques, économiques et industrielles dominaient tout et paraissaient devoir tout absorber. L'Angleterre changeait de physionomie ; elle évoluait rapidement vers la laideur des choses et la brutalité des individus. Ceux en qui subsistait le culte du beau en étaient à admirer « Lalla Rookh » de Moore. Déshabitué d'entendre un vrai poète, le public fut si lent à reconnaître la valeur de Tennyson, qu'en 1850, après « In Memoriam » cependant, il était inscrit seulement au quatrième rang sur la liste soumise à la Reine pour le choix d'un poète lauréat. Il dut à l'influence du prince consort d'être appelé à succéder à Wordsworth, de préférence au professeur Wilson, à Henry Taylor et à Shéridan Knowles, bien oubliés aujourd'hui. Depuis, quel chan-

gement ! L'Angleterre l'a proclamé son poète national ; l'Empire Britannique et les pays de langue anglaise se sont accordés pour reconnaître et admirer en lui le chantre des aspirations et des sentiments de la race.

Au surplus, la poésie de Tennyson pénètre jusqu'à ces profondeurs de la vie intérieure où s'effacent les différences locales et les particularités de race : elle a cet élément humain et universel, intelligible à tous les hommes et dans toutes les langues. Par là, elle survivra aux transformations du goût et des aspirations en Angleterre. C'est aussi ce qui explique le succès à l'étranger de plusieurs de ses œuvres, tel « Enoch Arden » traduit sept fois en français. Tennyson est plus qu'un poète anglais, c'est un poète de l'humanité.

M. Firmin Roz (1) a très bien exprimé ce caractère largement humain de Tennyson. « Peu de lyriques », dit-il, « l'ont été, si je puis dire, avec autant d'étendue. L'homme, ses différents caractères, ses diverses conditions, les luttes, les labeurs et les rêves de l'homme, voilà le vaste domaine de sa poésie. Elle met en scène les enfants et les mères, les marins et les soldats, les paysans et les princes, le philosophe et l'ascète, le réformateur et l'artiste. Nombre de poèmes ont pour titre un nom propre et laissent parler un personnage. Mais ne nous y trompons pas : le personnage est ici un symbole, un représentant connu et reconnu de la nature humaine et dont le nom seul évoque telle de ses infortunes, de ses aspirations ou de ses aventures ». Et ce poète de l'humanité n'est pas le chantre des passions déchaînées et orageuses, mais le poète de l'âme maîtresse d'elle-même et noblement soumise aux lois de l'ordre moral. Nulle part on ne trouve en Tennyson les tendances individualistes si fortes dans un Shelley ou un Byron ou dans les romantiques français. C'était là une des originalités de sa poésie.

L'universelle sympathie, la grandeur, la simplicité, l'ordre

(1) *Tennyson*, par Firmin Roz. 1 vol. in-16, de 230 pp., collection des Grands Ecrivains étrangers. Paris, Bloud et Cie, 1911.

se retrouve dans sa vie, comme l'étrange de leur poésie dans l'histoire de la plupart des romantiques. Rien d'extraordinaire ne signale cette existence, sinon la merveilleuse persévérance qui lui assura l'absolue maîtrise de sa pensée et la possession d'une forme assez belle pour les exprimer. L'histoire de la vie de Tennyson, c'est en toute vérité l'histoire de son œuvre. Aussi le biographe n'a-t-il qu'à le suivre depuis son enfance riche d'émotions, d'impressions et de rêves, à travers les luttes de la période de formation, les tâtonnements, les labeurs obscurs pour arriver sans heurt et comme naturellement à la période de renommée et de plein épanouissement de ses dons magnifiques. Ainsi a fait M. Firmin Roz : il a uni la biographie, l'histoire littéraire, la critique, suivant Tennyson dans les différentes étapes qui l'ont conduit à la gloire. On ne pouvait concevoir de meilleure manière d'initier le lecteur français à l'œuvre du poète ; sa poésie est en vérité « la fleur d'une vie ».

M. Firmin Roz sait que rien n'égale le contact direct avec un auteur et il s'est efforcé de traduire les passages caractéristiques de l'œuvre de Tennyson. Il a mesuré toute la difficulté de ce travail, il a vu une impossibilité véritable de rendre tout le charme de ses vers et d'en garder la musique. Et l'on sent que, plus d'une fois, il a gémi sur son insuffisance d'invention verbale et la rudesse de sa langue. Il a cependant persévéré, et il a eu raison, car mieux que toute autre chose, ses traductions permettent d'apprécier la beauté et la variété de cette poésie. On eût toutefois désiré trouver l'indication exacte des vers traduits, du moins pour les pièces un peu étendues. Il eût été ainsi plus facile au lecteur de se reporter au texte anglais ; d'autant plus que ce recours à l'original devient nécessaire pour comprendre certaines traductions un peu obscures. Celle-ci, par exemple, page 49, tirée de *Enoch Arden*, vers 795-800 :

« Sa résolution	His resolve
« Le soutint et sa foi solide	Upbore him and firm faith
« Et *battant à travers* tout cet univers d'amertume	And *beating up thro* ' all the bitter world,

« Comme des fontaines d'eau douce dans la mer	Like fountains of sweet water in the sea,
« Lui conservèrent une âme vivante. »	Kept him a living soul.

Dans la traduction de l'*Ode sur la mort du Duc de Wellington*, du « Grand Duc » comme disent encore les vieilles gens en Angleterre, pour désigner le vainqueur de Waterloo, les imprécisions abondent : Page 128, strophe I :

« Ensevelissons le *grand Duc*	Bury the *Great Duke*
« Avec la lamentation d'un empire,	With an empire's lamentation,
« Ensevelissons le *grand Duc*	Let us bury *the Great Duke*.
« Au bruit des sanglots d'une puissante nation	To the noise of the mourning of a mighty nation,
« En larmes quand tombent *ses* chefs	Mourning when *their* leaders fall,
« Les guerriers portent le drap mortuaire du guerrier	Warriors carry the warriors pall,
« Et le chagrin assombrit le village comme le château.	And sorrow darkens hamlet and hall.

Plus loin, le dernier vers de la 3e strophe est commenté plutôt que traduit :

« Le dernier grand Anglais est *couché dans le cercueil*.	The last great Englishman is low.

Cette imprécision se trouve même pour la prose : ainsi, page 118, Mrs Tennyson écrit dans son Journal : « Alfred a *creusé* la planche pour les rhododendrons », ce qui doit signifier : « Alfred a *bêché* (*dug*) » (1).

Mais il serait injuste de trop insister sur ces légers défauts, car le livre de M. Roz reste une excellente initiation à la pensée poétique de Tennyson. Sans doute on peut regretter qu'il n'ait pas marqué plus nettement l'état intellectuel et social de

(1) On a mis des italiques pour signaler les passages difficiles.

l'Angleterre au moment où parut Tennyson, et qu'il n'ait pas indiqué les changements survenus en Angleterre depuis la mort du poète. Mais ce n'était pas son but. Il nous a très bien montré en Tennyson le poète de l'humanité, un de ces hommes dont l'œuvre, selon le mot de Ruskin, n'est pas d'un jour ou d'une période, mais de « tous les temps ».

L'Angleterre traditionnelle à l'époque où écrivait Tennyson était profondément chrétienne. On pouvait cependant, dès 1830-1840, constater l'existence de deux courants divergents. L'un tendait à raffermir l'Eglise officielle ébranlée ; il se trouva d'être utile surtout au catholicisme. L'autre portait les âmes vers une religion dépouillée de tout culte extérieur : c'était le « non conformisme », aussi varié dans ses formes que dans ses sectes. Oxford symbolisait la première tendance. Oxford avait été le foyer du mouvement réformiste, de cette « renaissance néo-catholique » dans l'Eglise anglicane que n'arrêta pas la défection de Newman et de ses amis. Cambridge représentait au contraire le libéralisme religieux. C'est là, on s'en souvient, que Tennyson passa les années 1828 et, toute sa vie, il resta fidèle aux amitiés formées alors. Tennyson adopta-t-il la conception religieuse dominante à Cambridge? Quelle fut son attitude vis-à-vis du problème de la destinée, de la vie, de la mort, de Dieu, de la religion?

Sa vie et son œuvre s'unissent encore sur ce point pour nous répondre : Tennyson fut profondément chrétien ; son œuvre est dominée par la croyance en un Dieu personnel, en une vie meilleure, cette croyance en une survie, « Life after death », le soutint à l'heure suprême et lui donna la force de répondre : « that's well », « c'est bien », au médecin qui lui faisait entrevoir l'issue fatale. Sa croyance, il est vrai, s'accordait assez mal des formulaires doctrinaux imposés à leurs adhérents par les diverses confessions religieuses : « Il y a, croyez-moi, plus de foi dans le doute honnête que dans la moitié des crédos ». Il devait à la lutte d'avoir conservé jusqu'à la mort une foi vivante et agissante. Son acceptation même de ce christianisme à mi-chemin du rationalisme avait été le résultat de luttes et d'efforts ; sans cela, il serait allé jusqu'au

bout et n'aurait conservé rien autre que cette religiosité vague si commune à ceux de sa race. Il a hésité ; il a douté. Son mérite et son originalité comme penseur, c'est d'avoir déterminé la nature et la valeur du doute dans la vie religieuse.

Qu'est-ce donc que le « doute honnête » selon Tennyson? Le voici, d'après l'analyse, parfois un peu diffuse, mais assez pénétrante, faite par M. X. Moisant (1). Le doute est une attitude générale, une disposition d'ensemble par où la religion paraît remise en question. Il peut avoir pour origine un doute particulier. Intermédiaire entre l'incertitude et le trouble purement imaginaire, il est réel, mais non pas radical. Ainsi compris, le doute peut être honnête, c'est-à-dire digne de pardon et de sympathie. Que lui faut-il pour cela ? D'abord il doit être humble ; c'est une infériorité dont on n'a pas le droit de s'enorgueillir ; il faut le combattre soit par la prière, soit par la raison ; il ne doit pas envahir la vie humaine, mais en suivre le rythme. Mais il existe plusieurs manières défectueuses de croire et de douter. Les uns anéantissent toute vie intellectuelle et religieuse dans un doute permanent et définitif : ce sont les sceptiques de toutes nuances ; d'autres prétendent établir leur conviction religieuse sur un doute fondamental. Des dogmatistes exagérés méconnaissent que, pour être sincère, la foi ne laisse pas souvent d'être laborieuse, et refusent d'admettre en des âmes croyantes la réalité du doute qu'elles expriment. « L'eurythmie du doute consiste dans l'acceptation raisonnée de la difficulté et dans une collaboration active et diligente à l'œuvre de la lumière. »

La pensée religieuse de Tennyson s'exprime surtout dans « In Memoriam », « Maud », « The two voices », par un rythme à deux temps, alternatives de foi et de doute, de douleur et d'espérance. « La poésie religieuse de Tennyson évoque toute une philosophie, tout un dogme. Elle esquisse, en mélodies persuasives, la doctrine chrétienne sur la destinée de l'homme : épreuve et sanction, vie présente et monde à venir, ombres de la foi et jour éternel de la vision. »

(1) *L'Optimisme au XIXe siècle : Carlyle, Browning, Tennyson*, par Xavier Moisant. Un vol. in-16, de xviii-268 pp., Paris, Beauchesne et Cie, 1911.

Cette oscillation rythmée de la pensée de Tennyson se traduit de manière sensible dans ses vers ; elle leur donne une cadence que l'esprit n'est pas seul à saisir, les sens, l'ouïe surtout la perçoivent très bien. Car, au point de vue de l'expression, Tennyson est surtout un « auditif ». On entend dans ses vers, ces bruits multiples que l'oreille ne saisit pas toujours dans la nature parce qu'elle est inattentive ; on y entend le bruit du vent et de la vague ; et lorsque le poète se sert de métaphores il fait appel de préférence à celles qui se rapportent à l'audition. M. Moisant a très bien étudié cette caractéristique du génie de Tennyson, en exposant le rôle de la cadence à deux temps dans cette poésie; s'il ne s'était pas borné à l'étude des idées, il aurait pu examiner les mètres employés par le poète, et ses observations s'étendant ainsi aux moyens d'expressions, eussent été plus concluantes encore. Si l'on s'en tient à cette particularité de la poésie de Tennyson d'être surtout « auditive » rien n'est plus frappant qu'une comparaison avec Swinburne. Celui-ci éblouit l'œil par l'éclat de ses couleurs ; sa palette abonde en teintes chaudes, et il répand à profusion le pourpre et l'écarlate. Chez Tennyson, rien de pareil ; sa poésie paraît terne à ceux qui n'ont pas l'habitude de clore les paupières pour concentrer davantage leur attention et mieux entendre la voix des choses qui sans cesse murmurent et parlent, à notre insu. On peut comprendre la poésie de Tennyson en la lisant des yeux, même dans une traduction ; pour en saisir tout le charme il faut la lire en anglais et à haute voix. Ainsi faisait le poète, et c'était tantôt un chant, tantôt une sorte de mélopée où se percevaient dans leur plénitude, la profondeur de ses pensées et la suavité de son vers.

II

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DE L'INFLUENCE ANGLAISE SUR LA LITTÉRATURE FRANÇAISE AU XIXe SIÈCLE : MOORE EN FRANCE.

Thomas Moore, né à Dublin, en 1779, eut la plus merveilleuse popularité qu'on puisse imaginer. Irlandais et catholique, il publie à Londres en 1800, sous le patronage du Prince Régent une traduction d'Anacréon très favorablement accueillie. Sa première œuvre originale date de 1801 et sa popularité est définitivement établie dès 1807 par la publication des « Mélodies irlandaises ». Recherché alors par la meilleure société, il s'essaie dans plusieurs genres, la satire politique en particulier, et toujours avec succès. Sous l'influence de Byron, il compose, en 1815, « Lalla Rookh », et gagne ainsi avec une certaine aisance (il reçoit 75.000 francs de droits d'auteur), une célébrité presque égale à celle de Byron lui-même. On le compare alors couramment à Byron et à Scott. Obligé de se réfugier en France en 1818 pour fuir ses créanciers, il retrouve à Paris la popularité et les succès qu'il avait à Londres. Il est reçu et fêté dans les salons parisiens ; on traduit et on imite ses poésies ; les journaux littéraires le proclament l'égal de Scott et de Byron : « On dirait que ces hommes de génie se sont divisé entre eux toute la création. Scott s'est emparé de la terre ; lord Byron semble s'être précipité dans les sombres abîmes; le domaine des cieux est échu à Thomas Moore. » (Annales de la Littérature et des Arts.)

Or, on attribue d'ordinaire à Byron et à Scott l'influence qu'exerça alors la littérature anglaise sur les romantiques français. Mais, en présence de la popularité dont Moore jouit en France de 1819 à 1930, on peut se demander s'il n'y aurait pas eu lui aussi sa part. Pour donner une réponse précise à cette question, il fallait examiner l'accueil fait par la Presse de cette époque à ses principales œuvres : *Lalla Rookh, Les*

Amours des Anges, les Mélodies Irlandaises et l'*Epicurien*, et rechercher les imitations de Moore dans la littérature contemporaine. Un Anglais, M. A. B. Thomas, s'est chargé de ce travail et a écrit en un français à peu près excellent un livre (1) destiné à prendre place à côté de celui de M. Maigron sur le « Roman historique et l'influence de Walter Scott », et celui de M. Estève sur « Byron et le romantisme français ». Il n'est pas possible de le suivre ici dans tout le détail de ses recherches, car il a dépouillé avec le plus grand soin les journaux du temps et examiné toutes les œuvres littéraires qui auraient pu devoir à Moore leur inspiration. Il suffira de donner les conclusions de son étude.

D'après M. Thomas, l'influence de Moore n'a pas été proportionnée à sa popularité, fondée sur trop de considérations étrangères à son œuvre. Ses succès mondains l'expliquent en partie ; la renommée du poète en Angleterre même, le prix payé pour « Lalla Rookh », et la vente rapide du poème, attirèrent l'attention du public. L'amitié de Byron y fut aussi pour quelque chose en le faisant bénéficier de sa renommée. L'antipathie des moralistes pour les œuvres pessimistes de Byron valut aux poésies chrétiennes de Moore le bénéfice de leur approbation. Enfin Moore est Irlandais, et à ce titre fêté par les Français qui, naturellement, apprécièrent fort dans ses poèmes son amour de la liberté et sa haine de l'esclavage. Mais il avait un titre plus sérieux au succès : c'était d'avoir mis en scène une fable de la mythologie chrétienne ; son poème des « Amours des Anges » le place à côté de Milton, Klopstock, Byron et Chateaubriand.

Aussi, Vigny, en écrivant « Elloa », ne se tourna-t-il pas vers « Ciel et Terre » de Byron, mais vers « Les Amours des Anges » de Moore. Sa dette envers Moore est peu considérable, mais très réelle cependant. Lamartine consulta sans doute lui aussi, le poème de Moore, mais il est difficile de retrouver chez lui la trace d'une véritable influence. Les « Mélodies Ir-

(1) *Moore en France*. Contribution à l'histoire de la fortune des œuvres de Thomas Moore dans la Littérature française, 1819-1830, par Allen Burdett Thomas, M. A. Un vol. in-8, de XII-174 pp. Paris, Honoré Champion, 1911.



landaises », malgré leur long succès, ne semblent avoir provoqué aucun recueil analogue de chants nationaux français ; on se contenta d'imiter et de traduire les poèmes de Moore. Quant à son roman, « l'Epicurien », il fut peu remarqué, malgré ses quatre traductions différentes.

Tels sont les résultats plutôt négatifs, de la solide étude de M. Thomas sur Moore en France. Il a manqué au poète la vigueur et la sincérité ; trop souvent il n'a été qu'un versificateur facile, et il ne s'est élevé que rarement jusqu'à la vraie poésie. L'immense popularité dont il jouit de son vivant en Angleterre comme en France a été suivie d'un oubli presque complet et les louanges de la Presse de son temps ont été remplacées par les sévérités excessives et injustes des critiques. Ce travail servira à fonder un jugement plus juste en permettant de mieux mesurer la valeur de l'œuvre de Moore et l'étendue de son influence en France.

III

Les divers Courants dans la Littérature du xviie siècle, d'après l'Histoire de la Littérature anglaise publiée par l'Université de Cambridge (1).

Le titre « Cavalier and Puritan » donné à l'histoire de la littérature du xviie siècle par les « Editeurs » de la *Cambridge History of English Literature* pourrait aisément induire en erreur et laisser supposer que toute l'activité littéraire de cette époque est représentée par les seules œuvres des courtisans et des puritains. Or, dès le milieu du xviie siècle, on peut voir se dessiner des tendances très différentes des leurs. Courtisans et puritains en effet, ne font que continuer le grand siècle, « l'ère d'Elizabeth » ; cette période brillante entre toutes, s'éclaire d'un dernier et vif éclat avec Herrick, Milton

(1) *The Cambridge History of English Literature*, edited by A. Ward and R. Waller ; Cambridge University Press. 1907 et seq. Volume VII : *Cavalier and Puritan*, in-4°, x-554 pp., 1911. *Prix :* 11 fr. 25.



et Bunyan. Mais, tandis que les uns écrivent leurs poésies galantes, pendant que les autres expriment en vers magnifiques ou en une prose à la fois simple et sublime les profonds sentiments religieux qui les animent, des dispositions nouvelles se font jour. La pensée moderne se révèle avec son penchant pour l'érudition, sa curiosité scientifique, son amour de la clarté et de l'ordre ; elle délaisse la poésie pour s'exprimer en prose. C'est donc, à proprement parler, une époque de transition et les éléments en sont trop complexes et trop divers pour pouvoir se traduire par une formule à la fois brève et exacte. Du reste, dans l'ouvrage que l'on doit étudier ici, l'inexactitude ou l'imprécision s'arrête au titre, car, en réalité, les auteurs qui ont collaboré à cette Histoire ont montré avec soin les deux aspects de ce siècle en deux parties de longueur à peu près égale. La première, consacrée surtout à la poésie, comprend l'étude d'œuvres que tout — pensées et moyens d'expression — rattache au siècle précédent ; le titre « Courtisans et Puritains » lui convient parfaitement. La seconde raconte les origines du XVIII[e] siècle ; c'est l'exposé des premières manifestations d'une pensée nouvelle par l'histoire, l'érudition et même le journalisme.

Sans prétendre assimiler les œuvres du libre génie de l'homme aux phénomènes naturels, on ne peut s'empêcher de relever une certaine analogie entre l'histoire des organismes vivants et le développement splendide suivi de déchéance que l'on remarque dans l'histoire de la poésie au XVII[e] siècle.

Lorsque certaines espèces animales atteignent un grand développement, acquièrent une taille et un degré de perfection supérieurs, au moment où elles paraissent le mieux préparées à la lutte et capables de triompher de leurs rivaux plus petits ou moins nombreux, elles sont subitement frappées de déchéance et disparaissent rapidement comme si leur étonnante croissance avait épuisé en elles les sources de la vie. Ainsi en est-il pour la poésie à cette époque. On voit d'abord un groupe de poètes occupés à créer des moyens d'expression, essayer des procédés et des thèmes poétiques nouveaux ; ils perfectionnent le style et en font un instrument de précision

allant jusqu'aux excès, à la préciosité, par exemple. Puis survient un poète qui s'empare de toutes leurs acquisitions ; sous sa main, ces instruments encore grossiers ou imparfaits, deviennent capables de rendre des sons et une harmonie inconnue avant lui. La poésie arrive alors à une élévation et à une puissance si grandes, ses moyens d'expression sont si parfaits qu'elle semble devoir tout envahir et sur le point d'étouffer tout autre genre littéraire. Or, voici qu'au contraire, dès que ce poète se tait, la poésie paraît frappée de stérilité, et elle devra passer de longues années avant de se relever, rajeunie et transformée.

Ce phénomène, assez mystérieux lorsqu'il s'agit des organismes vivants, s'explique assez bien, semble-t-il, dans le cas de la poésie du XVIIe siècle. Les poètes prédécesseurs et contemporains de Milton — poètes de cour comme Herrick, Carew, Lovelace et Suckling, ou poètes religieux tels que Herbert, Crashaw, Vaughan et Traherne — ont préparé les voies au génie de Milton. Ils ont essayé de nouveaux rythmes ; ils ont chanté des sujets nouveaux ; d'autres, comme Cowley, Waller et Donne ont assoupli le vers anglais et imaginé de nouveaux mètres. Presque tous lui ont donné l'exemple de la précision verbale. Il suffisait alors du génie de Milton pour que, puisant à pleines mains dans les œuvres de l'antiquité et en même temps s'emparant des richesses amassées par ses prédécesseurs, il put atteindre à une poésie d'une richesse éblouissante. A lui revient le mérite d'avoir utilisé ces trésors, tiré de leur gangue l'argent et l'or, serti les pierres précieuses et tout disposé suivant un plan qui était son œuvre et dont nul autre que lui n'eût osé imaginer l'ampleur. Lui disparu, le génie fait défaut pour renouveler le miracle et les richesses gisent à terre méprisées de ceux qui ne savent pas s'en servir et dont l'attention a été lentement attirée vers d'autres objets qui déjà préoccupent la pensée du siècle naissant.

Permettre de mesurer exactement l'apport de chaque auteur dans cette grande œuvre qui s'achève avec Milton, c'est le but de cette Histoire littéraire. Aussi chaque écrivain est-il étudié séparément et avec détail. Du reste parmi eux, sans

parler des hommes de génie comme Milton, il est plus d'un auteur de première valeur, Herrick, par exemple, comme l'a montré récemment un critique français (1). D'autre part, il faut connaître certaines poésies religieuses au charme captivant de Herbert ou de Traherne ; et il est intéressant de suivre chez Crashaw l'influence puissante des écrivains ou mystiques catholiques, source pure d'un lyrisme plus profond et d'une poésie plus tendre, comme le prouvent deux pièces en particulier, l'une adressée à la Vierge Marie, l'autre composée en l'honneur de sainte Thérèse. C'est d'ailleurs au groupe des écrivains religieux que se rattachent les poètes les plus célèbres de cette période, Milton, et le prosateur le plus connu et le plus lu du monde anglais, Bunyan.

Il ne s'agit pas ici de donner un compte rendu de toutes les études que renferme ce volume. On signalera seulement une omission dans le chapitre d'ailleurs excellent, consacré à Milton, par M. Saintsbury ; il ne signale pas chez Milton une qualité remarquable à deux titres, parce qu'elle manquait à presque tous ses contemporains, et parce qu'il la poussait jusqu'à un degré héroïque : l'esprit critique, comme le prouve la suppression d'un passage excellent mais inutile du « *comus* ».

Pendant que Milton composait son « Paradis perdu », bien avant que Bunyan écrivît ses pensées mystiques sur la vie de l'âme chrétienne, de nouvelles tendances donnaient naissance à des genres nouveaux : l'histoire, la critique littéraire, la philosophie. A l'humanisme de la Renaissance succède l'érudition. Le désir de savoir se traduit sous une forme imprévue, le journalisme, qui, par ses origines, appartient à la littérature. Cette préparation du XVIIe siècle est étudiée excellemment par les collaborateurs du VIIe volume de la Cambridge History of English Literature ; elle en forme la partie la plus neuve. Il convient donc de s'y arrêter un peu.

Avant cette époque on n'avait pas écrit d'histoire proprement dite ; dans l'ensemble, on en était resté aux « chroni-

(1) *Robert Herrick*, contribution à l'étude de la poésie lyrique en Angleterre au XVIIe siècle, par F. DELATTRE.

ques ». Mais, au XVIIe siècle, tous semblent pris d'une fièvre d'écrire ; aussi « Mémoires » aux dimensions inouïes, histoires, lettres, papiers d'Etat abondent-ils à cette époque. Comment s'orienter à travers les récits historiques et politiques de ce temps? Le Dr Ward a assumé la tâche ingrate d'être notre initiateur. Il a classé, apprécié, analysé les documents principaux. A l'avenir, on ira sans hésitation ni perte de temps aux lettres de la famille Verney, aux œuvres de Clarendon, et, parmi les Mémoires, on n'omettra pas de lire avec ceux du colonel Hutchinson, écrits après sa mort par sa femme, puritaine charmante, à en croire le portrait qu'elle-même a tracé (1), ceux du duc de Newcastle, écrits eux aussi, par sa femme, mais durant sa vie! On eût aimé à connaître quelles différences séparent les « chroniques » des siècles précédents, des « mémoires » et des « histoires » de cette époque. La méthode des comparaisons permet mieux que toute autre chose d'apprécier les qualités et les défauts, les progrès et les lacunes, et on regrettera que M. Ward ne s'en soit pas servi.

Le désir de s'instruire et la curiosité scientifique sont d'ordinaire une preuve du calme et de la paix où se trouvent les esprits. Rien de pareil dans le grand mouvement scientifique qui précéda la Restauration : toute l'érudition déployée à cette époque n'a d'autre but que la polémique. Seulement, à cette heure, la lutte n'est plus entre puritains et courtisans, mais entre protestants et papistes. L'exemple des Jésuites, le désir de les surpasser en savoir et de pouvoir les vaincre avec leurs propres armes, voilà les excitants à l'étude. Les prédicateurs de la Réforme étaient assez versés dans la connaissance de la Bible ; mais là se bornait la science du plus grand nombre. Les Jésuites, eux, étudient les Livres Saints dans les textes originaux ; ils invoquent le témoignage des Pères de l'Eglise, et en 1608-1609, Baronius donne ses « Annales Ecclesiastici ». Pour le réfuter, les protestants se mettent à l'œuvre et, sans abandonner l'étude de la Bible, se préoccupent de con-

(1) On pourra lire avec plaisir dans « *L'Ame des Anglais* » (1 vol. in-12, Paris, Grasset, 1911), les pages consacrées par FŒMINA aux Mémoires de Hutchinson, chapitre de « l'Insensibilité ».

naître la Littérature Patristique qu'ils avaient dédaignée jusqu'alors. Cependant, au milieu de ces polémiques, une catégorie d'érudits semble avoir travaillé dans un but désintéressé de recherche scientifique ; ce furent ceux qui renouvelèrent alors l'étude de l'anglo-saxon.

Cette activité des esprits, ce désir de tout savoir se traduisirent aussi sous une forme entièrement nouvelle, le journalisme. Son origine n'est pas liée à la découverte de l'imprimerie. Il se trouve déjà en germe dans les lettres mises en circulation après Azincourt (1415) et dont l'envoi devint régulier à dater de l'établissement d'un service postal. Le premier journal imprimé parut en 1662 ; dès 1665, il était devenu le moyen d'information réclamé par tous. Des libertés de plus en plus grandes garantissaient sa vie ; on inventait le « leading article » ; le journal illustré débutait avec le « Mercurius Civicus » ; enfin, son nom même était désormais fixé. Il faut lire les détails historiques de l'apparition du journal en Angleterre ; tout, dans ce chapitre, est véritablement original et montre l'un des aspects les plus pittoresques de la vie littéraire.

En présence d'une activité si universelle, on peut à bon droit s'étonner de ne trouver aucun monument durable de critique littéraire. Bacon et Jonson, Milton et Hobbes peuvent seuls figurer dans une liste des critiques du XVIIe siècle. Et pourtant leurs œuvres critiques méritent bien peu que l'on s'y attarde. Jonson, à la vérité, fit adopter la théorie classique des trois unités proposée par Sydney ; Hobbes donna une classification des genres poétiques et une définition de la poésie. Mais nul, pas même Jonson, n'a rempli vis-à-vis de ses contemporain la véritable fonction du critique : interpréter quelque poète et le faire mieux comprendre, ou encore signaler quelque auteur modeste ou inconnu digne de prendre rang parmi les maîtres. Faut-il donc de là conclure à l'absence de critique à cette époque? L'auteur du chapitre sur ce sujet semble le penser ; mais ne ferait-il pas erreur? Certes, on ne peut pas nier la disette réelle d'ouvrages de critique, et il faut bien reconnaître que la plupart des théories furent proposées comme de simples préfaces aux œuvres de leurs auteurs. Mais ne se-

rait-ce pas qu'à cette époque les écrivains pensaient avoir mieux à faire qu'à critiquer les ouvrages d'autrui : eux-mêmes sont auteurs, et leurs œuvres leur fournissent simplement l'occasion d'échanger leurs vues ou de défendre leurs théories. Et il faudrait chercher dans les conversations et échanges d'idées entre les lettrés de cette époque l'origine et la source véritable de la critique du siècle suivant. Ils transformèrent ainsi les idées et préparèrent le développement de la critique de l'époque de Dryden en édifiant l'essentiel des théories critiques et en attirant l'attention sur ces questions.

Tels sont les deux grands courants qui se partagent l'activité des esprits au XVIIe siècle et trouvent leur expression dans les œuvres littéraires. Dans aucun volume de cette grande histoire littéraire d'Angleterre on n'avait présenté autant de matériaux nouveaux que dans celui qui traite de cette époque. Au surplus, les qualités des volumes précédents se retrouvent dans celui-ci et au même degré : caractère scientifique, impartialité, copieuses bibliographies. Presque tous les collaborateurs pris à la lettre ce précepte : « l'historien littéraire doit être ont aussi impersonnel qu'il peut l'être ; il devrait l'être absolument ; il ne doit que renseigner. » Si parfois un des auteurs a laissé paraître l'impression qu'a produite sur lui telle ou telle œuvre, il ne faut pas s'en plaindre, car cela donne quelque chose de plus vivant à un ouvrage dont le très réel intérêt n'empêche pas un peu d'aridité.

F.-J. BONNASSIEUX.



BIBLIOGRAPHIE

Der historische Jesus, der mythologische Jesus und Jesus der Christ. Ein kritischer Gang durch die moderne Jesus-Forschung von K. DUNKMANN ; in-8°, 96 pp. Leipzig, Böhme, 1910. — *Prix :* 2 fr. 10.

Le but de l'auteur a été de démontrer contre les derniers mythologues allemands la réalité historique de Jésus. Il prouve d'abord que le Jésus historique n'est pas le Jésus des rationalistes, Bousset Kähler, Wrede, Wellhausen, c'est-à-dire le type de l'individualisme religieux. Un personnage historique est un être concret et non un être abstrait, le représentant d'une idée. S'attaquant ensuite à l'école mythologue ou sociale il montre que le Jésus de l'histoire ne rentre dans le cadre d'aucune des théories qu'on a imaginées pour l'expliquer. Il expose alors ce qu'est vraiment Jésus, le Messie et démontre qu'il a été bien tel que nous le rapporte la tradition chrétienne.

Nous avons trouvé dans ce petit volume un bon résumé et une claire réfutation des récentes hypothèses sur la personne de Jésus et nous en recommandons la lecture à ceux que ces théories auraient pu impressionner.

E. JACQUIER.

Lui ! Qu'il règne... Qu'il nous sauve ! — In-12, 400 pp. Lille, Desclée, de Brouwer, 1911.

« Quelques-uns, c'est même le grand nombre, n'habitent jamais dans leur âme ; ce livre invitera le lecteur à entrer dans la sienne ; il lui donnera le désir de voir ce qui s'y passe, de le voir d'un peu près ; d'y revenir souvent. Peu à peu il prendra l'habitude de suivre le sentier qui conduit au fond de lui-même, et quand ensuite

il en sortira pour vaquer à ses devoirs, à ses affaires, il verra que, selon la parole si juste de l'*Imitation :* « Le même homme n'est pas toujours le même homme ».

C'est en ces termes que l'auteur indique dans un chapitre préliminaire le but qu'il vise. Et c'est déjà une observation morale intéressante que cette remarque. Il n'y a rien, en effet, que nous redoutions davantage que de nous trouver en face de nous-mêmes, parce que sans doute le spectacle n'est guère séduisant. Mais, en même temps, il n'y a rien de plus utile que de nous contraindre à ce spectacle, si pénible qu'il puisse être, parce qu'il faut d'abord reconnaître le mal avant de le corriger, et que nous sommes obligés à nous corriger. « Connais-toi toi-même », c'était déjà la maxime de la sagesse antique.

On trouvera dans ce livre un directeur spirituel averti, pénétrant, habile à démêler nos faiblesses et à nous les montrer sans cruauté. Ce directeur a beaucoup de lecture, mais surtout d'expériences. Il a dû pratiquer les âmes, et c'est le bénéfice de ses observations dont il nous fait profiter. D'ailleurs sa conversation n'a rien de vulgaire. « Recommencer... recommencer à se faire bon..., à se faire doux..., à se faire humble... recommencer toujours, après tant d'insuccès..., chaque matin se dire : fais un effort nouveau, qu'aujourd'hui ta vie monte... » C'est sur ce ton qu'il parle, avec une bonhomie distinguée.

F. L.

Elipand de Tolède, étude de théologie historique, par P. Vuillermet (thèse de doctorat en théologie). — Un vol. grand in-8°, de xi-114 pp. Brignais-Sacuny, 1911.

L'adoptianisme espagnol de la fin du VIIIe siècle a eu pour premier auteur l'archevêque même de Tolède, Elipand. Où Elipand a-t-il puisé son erreur? Quelle a été précisément sa doctrine, et par quels arguments l'a-t-il étayée? Quel rôle en un mot a-t-il joué dans l'histoire et la controverse adoptienne? C'est à ces questions que répond, dans la thèse dont j'ai donné le titre, M. l'abbé Vuillermet. Son travail est clair, bien documenté, bien présenté. Il est un point notamment que l'auteur a mis heureusement en relief : c'est la nuance doctrinale qui existe entre Elipand et son compagnon d'hérésie, Félix d'Urgel : celui-ci plus théologien, plus spéculatif que le premier, mais caractère plus versatile et plus faible. M. Vuillermet a eu aussi la chance de pouvoir utiliser les bonnes

feuilles du *Liber sacramentorum* mozarabe qu'imprime en ce moment Dom Férotin, ce qui lui a permis d'identifier certains textes cités par Elipand, et restés jusqu'ici introuvables. En revanche, il est un peu surpenant que l'auteur, recherchant l'origine du migétianisme (p. 30), recoure au monophysisme, et ne souffle pas mot du priscillianisme, erreur espagnole s'il en fut, et qui se rapproche bien plus du migétianisme que l'erreur d'Eutychès.

J. TIXERONT.

Par l'amour et la Douleur, Etude sur la Passion, par LÉON-RIMBAULT, missionnaire apostolique. 1 vol. in-12 de 314 pp. 4e édition. Paris, Téqui, 1911. — *Prix :* 3 fr. 50.

Voici une étude affective sur la Passion du Sauveur. Elle se trouve composée des conférences de Notre-Dame prêchées pendant le Carême de 1897, chaque vendredi. L'auteur avait voulu reprendre une tradition interrompue et revenir aux intentions de Mgr de Queslen lorsqu'il institua, avec l'exposition de la Couronne d'épines, un commentaire sur la Passion sous forme de conférences. Le sujet, assurément, était difficile : mais l'auteur a su s'inspirer des grands maîtres de la vie ascétique, de saint François d'Assise en particulier. Est-ce-là toute l'explication de son succès? Il faut y ajouter la parole chaude de l'orateur si capable de faire goûter de pareils sujets aux âmes d'élite déjà disposées au renoncement ; beaucoup de cette ardeur se retrouve dans les pages de ce recueil.

B. X.

Gustave BOISSIÈRE. — *L'accusation publique et les délateurs, chez les Romains.* « Leur rôle et leur influence, au point de vue juridique, littéraire, et social ». — In-8 raisin, XXVIII-375 pages, tiré à 200 exemplaires. *Niort*, librairie poitevine G. Clouzot. *Prix :* 10 francs.

La *délation*, telle qu'elle exista à Rome au temps de la Royauté, puis de la République, ne ressemble en rien à la chose abominable que ce terme désigne, à notre époque. On n'a aujourd'hui que des mots durs et des jugements sévères pour les *délateurs* modernes : ils ne rencontrent, du moins en France, que dégoût, ou réprobation ; et c'est justice. Les délateurs romains, au contraire, nous apparaissent tout autres, du moins aux premiers siècles : c'étaient

des citoyens probes et courageux, qui, *exerçant des fonctions de magistrats*, « accusaient », devant le peuple réuni, les citoyens coupables d'avoir commis des actes jugés délictueux.

Certes, il ne viendrait à la pensée de personne d'éprouver le moindre sentiment de répugnance à l'endroit de Cicéron, en lisant son *Discours contre Verrès ;* et pourtant, ce Discours n'a été écrit que pour soutenir contre Verrès une accusation, une *délation*.

M. Boissière s'est proposé d'étudier, dans son nouveau livre, le rôle et l'influence de la délation, ou accusation — car ces deux termes étaient synonymes — au point de vue juridique, littéraire, et social, durant toute l'existence de l'empire romain. Prenant donc les délateurs, à l'origine de Rome, il les suit, patiemment et diligemment, à travers les diverses époques de l'histoire : Royauté, République, Empire. Il étudie, en même temps que leur action sur les lois et les mœurs, les services réels qu'ils ont d'abord rendus ; il signale ensuite leur corruption naissante, leur avidité mise en appétit, et leur asservissement progressif aux passions et aux caprices d'un Prince imbécile, soupçonneux, ou cruel; il nous donne enfin le spectacle de leur remplacement par des espions vulgaires, disons le mot, par des mouchards de bas étage, qui constituèrent, à Rome, une police secrète habilement organisée, et tout entière dans la main du pouvoir impérial. Sa conclusion est que, honnêtes à l'origine et indispensables, les délateurs devinrent peu à peu un fléau public par l'abus même qu'en firent à leur profit les tyrans, et par la cupidité croissante qu'excita dans un tel milieu l'appât des récompenses promises : « De quelque façon qu'on les juge, dit-il, on ne saurait nier ni qu'ils ont joué un très grand rôle, ni que leur influence a été considérable sur le droit, la littérature, et la société : ils méritaient donc qu'on s'y arrêtât. »

Il est superflu d'ajouter que le lecteur, en « s'y arrêtant » avec lui, retrouvera, dans ce bel et instructif volume, les mêmes qualités de conscience, d'érudition, et de facture qui valaient, l'an dernier, à M. Boissière, pour ses savoureuses études sur Urbain Chevreau, un des prix de l'Académie Française.

J. C.



La Terreur dans l'Ouest : *Le Conventionnel J.-B. Le Carpentier* (1756-1829), par le vicomte de BRACHET, préface de Frédéric MASSON, 1 vol. in-8° de XVI-400 pp. Paris. Perrin, 1912. *Prix :* 5 francs.

Quelle bonne fortune pour l'huissier obscur, devenu Conventionnel et chef de la Terreur dans l'Ouest, dont beaucoup hors de ces régions ignorent même le nom de Carpentier, qu'il se soit trouvé un écrivain habile et érudit pour le tirer de l'oubli ! Quel honneur plus grand encore, celui de figurer dans un dyptique où se dresse, en face de sa méprisable personne l'altière silhouette de Barbey d'Aurevilly ! L'influence du *milieu* sur les hommes : le pays de Valogne a donné le jour à Barbey l'aristocrate et à Le Carpentier régicide et révolutionnaire ! De cette comparaison si ingénieuse faite par M. Frédéric Masson, Le Carpentier tirera profit ; et tel qui peut-être se fût désintéressé de lui voudra le connaître après avoir lu la Préface de l'éminent académicien.

Il est vrai, Le Carpentier ne sera pas plus estimé pour cela. M. le vicomte de Brachet examine avec la plus grande attention les divers rôles qu'il a joués. Il en est un encore où l'on voulait trouver quelque grandeur, même de l'héroïsme, au point, paraît-il, qu'on parlait de lui élever une statue : sa défense de Granville contre les Vendéens, prêts à livrer la ville aux Anglais après la paix. Or, il faut biffer cette page glorieuse — la seule — de la vie de Le Carpentier. En effet, s'il affronta une fois le feu au début des hostilités, il resta ensuite à l'abri du bombardement prudemment caché dans une cave, donnant des preuves non équivoques de sa lâcheté en refusant d'aller sous le feu encourager les braves qui se faisaient tuer pour la défense de la ville.

Cette histoire du « Bourreau de la Manche » fait partie de l'histoire régionaliste, *la Petite histoire ;* mais elle n'intéressera pas seulement les habitants de ces régions : ses dons de vie et son exactitude la feront goûter de tous ceux qu'intéressera cette période de de notre Histoire nationale.

B. X.

Grammaire du grec du Nouveau Testament, par A. T. ROBERTSON, traduite sur la seconde édition par E. MONTET ; in-8° carré, XVI, 298 pp. Paris, Geuthner, 1911. — *Prix :* 7 fr. 50.

Nous avons déjà parlé deux fois de cette *Grammaire du grec du Nouveau Testament,* lors de sa publication en anglais et quand elle

fut traduite en italien ; nous n'avons donc pas à nous arrêter longtemps sur cette traduction française, et cela d'autant plus que le traducteur a très peu ajouté à l'édition anglaise. Il a cependant enrichi et complété la bibliographie. En outre, il a rédigé quelques notes, jointes au texte, dans le but d'ajouter quelques éclaircissements sur les rapports du grec du Nouveau Testament avec l'hébreu et l'araméen bibliques et avec les langues sémitiques en général. Ces notes sont précieuses.

La traduction est fidèle et cependant presque toujours claire et d'une tenue bien française. L'impression est excellente ; signalons cependant quelques mots mal accentués. Mais tous ceux qui ont eu à publier des textes grecs seront indulgents pour ces menues fautes.

Nous n'avions, jusqu'à présent, en français, aucune grammaire du grec néotestamentaire, sauf celle de Combe, bonne, mais tout à fait trop élémentaire. Cette publication nouvelle comble donc une lacune pour le public français et nous espérons qu'elle sera bientôt dans les mains de nos professeurs de grand séminaire et des étudiants des Facultés catholiques. On sait qu'il est impossible de faire une étude scientifique de nos textes du Nouveau Testament si l'on ne connaît à fond le grec néotestamentaire.

E. JACQUIER.

Propriétaire-Gérant : P. CHATARD.

Imprimerie Emmanuel VITTE, 18, rue de la Quarantaine, Lyon.


Princeton University Library
32101 067478741
Digitized by Google


Digitized by Google

